

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA
Santa María de los Buenos Aires
Facultad de Filosofía

SAPIENTIA

Volumen XXIV
1969

La Plata - Buenos Aires

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *Contingencia y necesidad de las expresiones y usos materiales* 5

ARTICULOS

- OCTAVIO N. DERISI: *El sentido de la vigencia perenne del to-mismo* 11
- AUGUSTO FURLÁN: *Idea y concepto en Spinoza y Santo Tomás* 23

NOTAS Y COMENTARIOS

- J. E. BOLZÁN: *Santo Tomás en inglés* 49

BIBLIOGRAFIA

ALBERTO MORENO: *Qué es la lógica matemática* (Augusto Furlán, p. 55); DONALD CARY WILLIAMS: *Principles of empirical realism* (Juan A. Casaubón, p. 56); HUMBERTO PIÑERA: *Unamuno y Ortega y Gasset. Contraste de dos pensadores* (Cesáreo López Delgado), p. 57; JACQUES MARITAIN: *Distinguir para unir o los grados del saber* (Octavio N. Derisi), p. 58; K. H. VOLKMANN SCHLUCK: *Introducción al pensamiento filosófico* (Luis J. Adúriz), p. 59; ARCHIE J. BAHM *Directory of american philosophers IV, 1968-69* (E. Colombo), p. 62; R. PANIKKAR: *Técnica y tiempo* (Omar Argerami), p. 63; R. PANIKKAR: *Los dioses y el Señor* (Omar Argerami), p. 63; CORNELIO FABRO: *Curso de Metafísica* (Celina A. Lértora Mendoza), p. 64; GIOVANNI GENTILE: *Opere Complete*, tomos XIV, XV y XVI (Octavio N. Derisi), p. 66; LUCÍA BRUNO FICHERA: *La pedagogía e le scienze umane* (Jorge N. Espósito), p. 66; GODFREY LIENHARDT: *Antropología Social* (Omar Argerami), p. 69; GIOVANNI DI NAPOLI: *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo* (Raúl Mehring), p. 69.

- NOTICIAS DE LIBROS 72
- LIBROS RECIBIDOS 77
-

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

CONTINGENCIA Y NECESIDAD DE LAS EXPRESIONES Y USOS MATERIALES

1. — Dependencia de la vida espiritual humana respecto de la materia. *El hombre no es un espíritu puro, está encarnado. Toda su vida espiritual, incontaminada en sí misma de toda acción causal de la materia, está condicionada, sin embargo, por la vida corporal de los sentidos. Si bien la vida espiritual de la inteligencia tiene su objeto formal especificante propio, enteramente inmaterial: el ser; sin embargo no se pone en contacto con él, no lo de-vela en su realidad propia inmaterial sino a partir de los datos de los sentidos, de los seres materiales intuitivamente aprehendidos por éstos, por abstracción de sus notas materiales concretas, que impiden su inteligibilidad en acto.*

Tal situación de dependencia de la inteligencia espiritual, no en su vida propia sino en razón de su objeto, respecto a los sentidos y, consiguientemente, a la materia, se continúa y extiende a toda la vida espiritual del hombre y a todos sus pasos, precisamente porque, bajo la dirección de la inteligencia, desde donde irradia su luz la verdad del ser con todas sus exigencias, se organiza toda ella como el cumplimiento o realización de las mismas. Todo el enriquecimiento del espíritu tiene, pues, sus raíces y se nutre originariamente del ser material. Sólo con esta comunicación continua con el mundo de la materia, el espíritu humano es capaz de actuar y realizar su vida propia.

2. — Importancia de la expresión sensible para el desarrollo de la vida espiritual. *De ahí la importancia de la vida de los sentidos, que nos pone en contacto con el ser de las cosas mundanas, y del lenguaje y otros medios materiales de expresión humana para comunicar los conocimientos y las riquezas espirituales; las cuales, por su naturaleza están de sí encerradas en la inmanencia de la conciencia. De ahí también la importancia de los gestos, actitudes, vestimenta y, en general,*

de todos los objetos y usos materiales para lograr la comunicación y enriquecimiento de la vida espiritual entre los hombres, y el establecimiento de la vida social y comunitaria, indispensable para el pleno desarrollo de la vida personal de cada uno.

En efecto, lo que cada individuo puede hacer por sí solo, aisladamente, para su perfeccionamiento es muy poco. Únicamente con la ayuda de los demás en sociedad puede educarse y enriquecerse en los diversos aspectos de su vida de una manera adecuada y orgánica. Por otra parte, la sociedad se constituye de diversas formas y en diferentes planos, de acuerdo a sus fines: naturales, como la Familia y el Estado, libres, como las escuelas, clubes y otros institutos, y sociedad sobrenatural, como la Iglesia. Pero en todo caso, la sociedad y su vida no pueden constituirse en ningún caso sin la unidad de la actividad de sus miembros para la consecución del fin específico de la misma.

Ahora bien, tal unidad de esfuerzos no puede lograrse sin acuerdo previo de sus miembros en el fin y en los medios para conseguirlo. Y por la índole de la vida espiritual, esencialmente inmanente, sólo mediante signos exteriores puede expresarse esta voluntad de acuerdo y esta coincidencia de todos los miembros en el esfuerzo común en orden al fin de la sociedad. Esta nunca puede constituirse, afianzarse y desarrollarse en su vida propia, sin múltiples signos, costumbres, ritos y otros usos exteriores. Porque si bien es cierto que el vigor de una sociedad depende de la intensidad de la vida espiritual, de la visión y apreciación clara del fin de la misma y de la decisión de la voluntad por conseguirlo de quienes la constituyen, también es cierto que tal nivel y unidad espiritual de los miembros de la sociedad en dirección al fin dependen en gran manera de la eficacia de los medios externos que presentan la bondad del fin en toda su vigencia y la factibilidad de los medios para su consecución.

En síntesis, el lenguaje y las expresiones materiales o sensibles de la vida humana encarnan y manifiestan la vida espiritual. Además, dado el carácter de unidad substancial de espíritu y materia del hombre, esta vida espiritual no sólo no puede constituirse sin el aporte material de la vida sensible, sino que no puede tampoco mantenerse y desarrollarse sin la colaboración constante de los demás hombres y de la sociedad, la cual, acabamos de señalarlo, sólo puede llegar a concretarse por los medios sensibles de expresión y por los usos.

3. — Aspecto histórico cambiante y aspecto esencial permanente de las expresiones materiales y otros usos externos. *En el empleo de estos signos y expresiones hay cambios constantes; más aún, dado el carácter temporal histórico del hombre y el progreso incesante que él*

imprime a los medios de la técnica y del arte —la piedra, el hierro, el cemento, el plástico, etc.— deben cambiar continuamente; y no se trata tan sólo de la diferencia de lenguaje y costumbres, modos de vestir, saludar, etc. de los distintos pueblos y regiones, sino también del cambio dentro de cada uno de ellos. Hay expresiones idiomáticas, modos de presentarse, ritos, etc., que envejecen y han de ser renovados sin cesar.

Pero, por otra parte, el hombre no puede prescindir de tales expresiones materiales de la vida humana para el ejercicio y desarrollo normal de la persona y de la sociedad en sus múltiples formas. Estas expresiones accidentales, en continuo cambio en su encarnación concreta, son a la vez esenciales en cuanto medios de expresión y comunicación para el ejercicio y desarrollo de la vida espiritual, personal y social, de los cuales no puede prescindir el hombre. Ninguno de ellos es indispensable o insustituible en su realidad individual, pero son indispensables y permanentes en su esencia específica, vale decir, que el hombre puede prescindir de cualquiera de ellos, pero no de ellos en general.

4. — Los equívocos del inmovilismo y del historicismo. *Los equívocos en esta materia provienen de hacer de tales medios de expresión y encarnación de la vida humana —de estas estructuras materiales del espíritu— algo enteramente esencial e inmutable o, por el contrario, algo totalmente accidental y cambiante: el inmovilismo o el historicismo, con todos los matices intermedios hacia uno u otro extremo. En otros términos, el equívoco se funda, por un extremo, en no reconocer el carácter histórico cambiante de las expresiones y usos sociales del hombre, y, por el otro, en no comprender que tales expresiones y estilos de vida, con todas sus manifestaciones externas, mientras realmente sean expresión adecuada, son esenciales y constantes, indispensables —no en su encarnación concreta sino en su realidad constitutiva— para el normal desarrollo y nivel de la vida espiritual.*

5. — Situación actual del problema. *En esta disyuntiva, que falsea por ambos extremos la importancia de las expresiones y usos externos humanos, hubo un tiempo en que primó una especie de fixismo o aferramiento a determinadas formas de lenguaje, ritos, instituciones y, en general, estilos de vida, como si ellas o alguno de sus aspectos fueran inmutables e indispensables para la vida humana en una determinada expresión histórica. Así existió una oposición sistemática a modificar cualquier costumbre, vestimenta y ceremonia profana o religiosa.*

Pero la verdad es que actualmente, sin duda a causa de la vertiginosa transformación técnico-económica y, consiguientemente, tam-

bién social, el peligro se ha ubicado en el otro extremo: en querer justificar el cambio por el cambio mismo, en querer destruir todos los usos y costumbres, como si el hombre pudiera prescindir totalmente de ellos y, por ende, sin tener en cuenta si semejante cambio obedece realmente a una exigencia de adaptación a nuevas circunstancias y, lo que es mucho más grave, sin respetar el aspecto esencial inmutable de los mismos, cuando se quiere prescindir totalmente de ellos o adoptar usos que implican su entera destrucción. Se trata de un relativismo o historicismo —al que frecuentemente se ha referido para condenarlo su Santidad Poulo VI— que hace depender las estructuras o instituciones y expresiones sociales enteramente de la historia, con la consiguiente negación de los valores humanos y cristianos permanentes, sin los cuales la vida y la cultura o el perfeccionamiento del hombre como hijo de Dios, personal y social, carecen de todo sentido humano y sobrenatural.

Es muy justa la renovación de los ritos litúrgicos, la transformación de los hábitos religiosos y sacerdotales, la actualización del Derecho Canónico, el cambio de actitud frente a los no católicos, y otros más, propiciados por el Concilio Vaticano II, para actualizar la vida de la Iglesia. Pero tal actitud no implica, como algunos ligeramente interpretan, la supresión de los ritos o la entera libertad individual para adaptarlos en cada caso, ni la adopción arbitraria de la vestimenta y, mucho menos, la supresión de las normas jurídicas de la Iglesia. En efecto, la liturgia puede cambiar sus ritos, el derecho sus cánones, los sacerdotes su vestimenta; pero lo que no se puede hacer es suprimirlos totalmente o transformarlos cada uno por su cuenta; precisamente porque la expresión litúrgica confiere expresión viva a los misterios divinos, común a todos los cristianos miembros de la Iglesia. Otro tanto sucede con las normas jurídicas, sin las cuales no puede existir la Iglesia ni organizar adecuadamente su vida. Y proporcionalmente cabe afirmar otro tanto de la vestimenta clerical o religiosa: puede adaptarse a nuevas circunstancias, pero lo esencial, que es distinguir con dignidad y modestia a las personas consagradas a Dios en el pueblo cristiano, no se puede suprimir del todo.

También en el plano natural, nada más cambiante que la moda del vestido, y sin embargo hay límites infranqueables provenientes de la naturaleza humana a que están destinados: los del pudor y decencia, los del buen gusto y la de constituir, en determinadas ocasiones, expresión de una significación especial, como la de una festividad o acontecimiento. La mujer y el varón son siempre personas humanas y, en **nuestra situación**, también cristianas, y en tal sentido deberán usar siempre una vestimenta de acuerdo a la decencia y al bien moral y honesto de la vida humana y cristiana, y con un minimum de buen

gusto, de acuerdo a la convivencia social, y también con todo lo que es necesario para constituirse en expresión de los fines de determinadas ceremonias a los que están destinados.

La historia de la sociedad humana en sus múltiples formas confirma esta verdad: el retorno permanente a formas relativamente estables de ritos, ceremonias, costumbres y usos sociales, a través de un continuo cambio: la estabilidad de lo esencial y la renovación de las realizaciones históricas.

Es un error "angelista", que desconoce la naturaleza humana —cuya vida espiritual se funda en la vida material de los sentidos— intentar prescindir de los hábitos o signos sensibles en el desenvolvimiento de la vida espiritual humana, tanto natural como sobrenatural, como es también un grave error —el que más vigencia tiene en la actualidad— querer acabar con la institucionalidad u orden jurídico de la vida humana profana y religiosa, y con otros usos y costumbres de la misma. En efecto, sin vida y expresión sensible, la vida del espíritu se agota y muere, y sin instituciones y derechos, la vida social se hace imposible, y, con ello, también la vida de la persona en su desarrollo normal dependiente de aquélla. Pero afortunadamente "la naturaleza se burla de los filósofos", según el sabio dicho de Pascal, y después de cualquier movimiento inconoclasta de ritos, vestimenta, y costumbres e instituciones jurídicas y sociales, tras un primer momento de caos y confusión, la naturaleza humana los recrea nuevamente en una nueva encarnación histórica, adaptada a la situación particular.

6. — Conclusión. *En síntesis, frente al movimiento de transformación técnica y social, económica, jurídica e institucional; frente al cambio incesante de costumbres, usos y modos de vida, lo importante en estos momentos de crisis es mantener celosamente lo esencial e inmutable: lo que hace a la esencia de la vida y de la moral, de la estética y buen gusto, en una palabra, lo referente a la verdad y a la bondad de las cosas y del hombre. Y aun en aquello que es cambiante por naturaleza, debe salvaguardarse su esencia, la realidad específica de usos y costumbres, a través de sus realizaciones cambiantes individuales. Porque, si bien es verdad que la realización concreta de las expresiones sensibles: lenguaje, vestimenta, normas jurídicas, ritos y otros modos y costumbres humanos y cristianos son de por sí cambiantes, también es verdad que son esenciales y, como tales, imprescindibles para el hombre: éste los puede cambiar constantemente, pero necesita siempre de ellos, porque está hecho de alma y de cuerpo. Aceptar, sí, su transformación incesante, con tal que sean respetados, en sus nuevas realizacio-*

nes, los valores esenciales de la vida humana que los engendran y la realización misma de ellos, efectuada de uno u otro modo. La verdad, la bondad, el orden jurídico e institucional, la convivencia, el buen gusto, son valores permanentes de la vida humana que no pueden formularse ni perfeccionarse sin el uso constante de las expresiones y encarnaciones materiales, por constante que sea también la transformación de éstos.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

EL SENTIDO DE LA VIGENCIA PERENNE DEL TOMISMO

1. — *Concepción o sistematización subjetiva de la Filosofía.* La concepción filosófica puede organizarse a la manera de una visión o *teoría*, que su autor elabora para ubicar y dar explicación de los diferentes aspectos de la realidad en una visión coherente de la misma. Se trata de una concepción fundamentalmente creada por el sujeto para alcanzar una visión que organice y ponga orden y unidad en el mundo; se trata de un *ordenamiento subjetivo* impuesto a un conjunto de *hechos o fenómenos objetivos de una realidad, inalcanzable en sí misma* o en su trascendencia, y que se funda en una *posición agnóstica*.

Después de observar los hechos dados en la conciencia y fundándose sin duda en ellos, *se adopta* un principio que pueda ordenarlos en una visión unitaria coherente, es decir, que pueda *conferirles unidad sistemática*. En esta hipótesis, el *sistema* o coherencia de las proposiciones que constituyen la visión filosófica de la realidad, aunque de algún modo tenga en cuenta y se funde en ésta, es un elemento fundamentalmente *subjetivo*. Es el *sujeto*, el intelecto del filósofo, la fuente de unidad sistemática que articula los diferentes aspectos o fenómenos de la realidad. Los entes mundanos o, mejor, sus manifestaciones múltiples y diversas, logran *orden* en la visión subjetiva del filósofo que las organiza en un todo sistemático. El conjunto de manifestaciones objetivas son como atravesadas por un filamento subjetivo que les otorga armónica unidad; a la manera de la cadena de un rosario que pone en fila el conjunto de sus cuentas.

Es innegable que muchos sistemas filosóficos se han organizado y se organizan aún hoy *a priori*, como una *manera de ver o interpretar las cosas* o, mejor, sus manifestaciones, y no como una de-revelación del ser y sus exigencias ante el entendimiento. Se trata de verdaderas *Weltanschauungen* o *cosmovisiones de elaboración subjetiva*.

Bastaría recordar los sistemas de los grandes idealistas trascendentales del siglo pasado, tales como Fichte, Schelling, Hegel y del presente, como Croce y Gentile. Sin negar los grandes descubrimientos encerrados en tales concepciones, es innegable el carácter *a priori* de índole subjetiva que los informa y sistematiza.

En el origen de todas estas sistematizaciones subjetivas debemos colocar a Kant. Porque paradójicamente el *criticismo kantiano* no se funda en una *actitud rigurosamente crítica*, puesto que, al reducir el objeto del conocimiento a un *puro fenómeno o aparecer, destituido de ser*, en el planteo mismo del problema, Kant ha deformado arbitrariamente, sin crítica, los datos mismos de la conciencia; los cuales, lejos de manifestarse como puros fenómenos subjetivos, adquieren el carácter de una actividad intencional, en la unidad de cuyo acto el objeto se hace presente al sujeto desde su realidad en sí o trascendente, y, por ende, como irreducible a él. El objeto, dado como ser trascendente al acto intelectual en el que se de-vela, ha sido mutilado en el criticismo kantiano de su realidad en sí y reducido a un mero aparecer o *fenómeno* dado en la conciencia trascendental; y tal objetividad trascendente, inmediatamente dada en la conciencia, ha sido sustituida y explicada por una cuidadosa y alambicada *construcción subjetiva a priori*. El objeto no es dado, sino *construido* por los modos o *formas a priori* de la inteligencia; así como los *datos* son transformados en *fenómenos* mediante las *formas subjetivas a priori* de la sensibilidad.

El sistema kantiano, con los idealistas que le siguen, es el prototipo de *Weltanschauung* u *organización filosófica sistemática subjetiva*, que, al decir de Maritain,¹ más que filosofía es una *logosofía*, pues no funda su concepción en la realidad, no se construye como expresión de un ser trascendente descubierto, sino como elaboración subjetiva.

2. — *La Filosofía como de-velación del ser trascendente y de sus exigencias ontológicas.* Frente a esa Filosofía como *Weltanschauung* o *construcción subjetiva a priori* de la realidad, se ubica la verdadera filosofía, que intenta *de-velar el ser trascendente*, aprehenderlo en lo que realmente es y en lo que él exige para ser, a saber, en sus principios y causas ontológicas, que lo constituyen, y en las normas morales y técnico-artísticas que guían la actividad humana para su actualización o perfeccionamiento ontológico. No se trata de una elaboración subjetiva, sino de la aprehensión y *presencia* misma del *ser*

¹ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garone*, p. 147 y sgs., Desclée De Brower, 7ª ed., París, 1966.

en la inteligencia, sin aditamentos ni deformaciones subjetivas. No se trata tampoco de una captación del ser total, que de una vez por todas nos ponga en posesión plena y perfecta del ser en toda su compleja e infinita realidad y en todas sus facetas, ni siquiera de una de-velación exhaustiva de algunos de sus aspectos, que torne inútil todo ulterior esfuerzo de profundización en el mismo. Tal visión exhaustiva del ser no ha existido nunca y es imposible al hombre en su vida terrena, donde conoce por aspectos o *conceptos* de la realidad, inagotable en su inteligibilidad o verdad para el humano entendimiento. Lo que se pretende afirmar es otra cosa: el poder de la inteligencia humana para de-velar y aprehender al ser trascendente, en su calidad propia, en sucesivas facetas, sin agotarlo jamás; el poder de clarificar y profundizar los aspectos del ser ya conocidos en una más precisa y más honda aprehensión y expresión conceptual y oral, en una palabra, dejar bien asentada la posibilidad de *comunicación inmediata y evidente del intelecto con el ser*, de modo que aquél pueda ir penetrando más y más *sine fine* en amplitud y profundidad en la realidad inagotable de éste.

Esta filosofía, precisamente por su origen objetivo trascendente, es esencialmente *única* en sí misma. Los filósofos, que se ubican en el camino de acceso a ella, son muchos, pues ninguno de ellos llega a posesionarse plenamente de ella, ni siquiera de los mismos sectores del ser y en la misma medida de amplitud y profundidad de algunos de ellos. Frente a quienes se alinean en esta auténtica posición de acceso a la verdad del ser, tal filosofía se presenta como un *ideal*, por cuya posesión definitiva deben trabajar todos los verdaderos filósofos de todas las generaciones, sabiendo sin embargo de antemano que llegarán a posesionarse de ella sólo imperfectamente.

Por otra parte es evidente que la aprehensión o presencia inmediata del ser en la mente es imposible sin la mediación de la actividad de la inteligencia, incluso de la actividad *a priori* de la misma, para adaptarlo y ubicarlo al modo y nivel propio de aprehensión del intelecto humano en su condición encarnada, que, aun siendo espiritual, no puede ponerse en contacto con el ser sino a través de los datos concretos de los sentidos, y, consiguientemente, comenzando por el ser material, *su primum cognitum*. Mas esta actividad *a priori* que hace posible la aprehensión del ser cognoscente no debe afectar en modo alguno al *objeto* mismo conocido, sino únicamente al *modo subjetivo* de captarlo, a fin de que éste no penetre y deforme el ser del objeto. La actividad mental es sólo una condición *a priori* para posibilitar la *de-velación o cognoscibilidad en acto* de la verdad objetiva del ser; pero de ningún modo puede ser constitutiva del objeto

o ser. aprehendido.² Una vez cumplida esta labor *a priori*, previa al acto cognoscente, cuya misión se reduce a colocar al objeto en el nivel de visualización de la mente humana, el ser trascendente, en lo que realmente es bajo algunos de sus aspectos, debe manifestarse y hacerse *evidente o presente en su misma realidad trascendente* de un modo inmediato en el *acto aprehendente del intelecto*.

3. — “*La Filosofía como ciencia estricta*”. Sin las restricciones arbitrarias de la “epojé”, el método fenomenológico instaurado por Husserl, coincide con el método de la evidencia objetiva de Santo Tomás, y es el que nos conduce a una *auténtica filosofía*, como *de-velación y aprehensión del ser o verdad trascendente*, a una “*filosofía como ciencia estricta*” (Husserl), en oposición a las filosofías como *Weltanschauung* o *construcción sistemática subjetiva*.

La diferencia esencial que separa la filosofía de Santo Tomás de la de Husserl consiste en que el ser de-velado en la aprehensión evidente no es un ser arbitrariamente disminuido por las “epojés”, un ser sólo trascendente en la interioridad de la conciencia, sino un *ser dado en la conciencia como realmente distinto y trascendente a su acto*. Esta limitación del objeto en Husserl, no sólo es arbitraria, ni críticamente fundada, sino que además mutila y deforma el hecho evidente del conocimiento, tal cual se manifiesta inmediatamente en la conciencia: el de que el ser inmediata y evidentemente aprehendido en el acto del entendimiento se presenta en éste *como trascendente e irreductible a él*. El ser objetivo hace su epifanía en la conciencia como trascendente al acto subjetivo que lo aprehende, como siendo realmente en sí y como tal intencionalmente presente en el acto cognoscente. La objetividad intencional del ser en la conciencia se presenta como una *penetración y presencia* en ella de un ser *realmente trascendente o presente en sí*, con existencia actual o posible.

La segunda y fundamental diferencia —íntimamente vinculada a la anterior— que separa al Tomismo de la Fenomenología de Husserl, finca en que una verdadera filosofía no puede detenerse en una mera descripción del objeto aprehendido y sólo presente en la conciencia en cuanto aprehendido. En posesión inmediata y evidente del ser auténticamente trascendente bajo algunos de sus aspectos, la inteligencia está capacitada, y debe hacerlo, para des-cubrir aquello que lo constituye y da razón o justificación de su ser: *sus principios y causas*. Y en la luz de éstos debe buscar, des-cubrir las exigencias que el ser trascendente impone al ser y actividad humana o, en otras

² Cfr. Mi trabajo, *Los distintos sentidos del a priori en la filosofía contemporánea y en el Tomismo*, en *Sapientia*, n. 86, octubre-diciembre de 1967, págs. 245 y sgs.

palabras, debe empeñarse en descubrir y formular las normas que expresan tales exigencias y que señalan el camino del perfeccionamiento o acrecentamiento del ser y de la actividad humanas y, mediante ésta, de las cosas mundanas. La formulación de las normas para el perfeccionamiento de la propia actividad libre de la voluntad humana, constituyen las *normas morales*. Las normas para el perfeccionamiento de las cosas a fin de hacerlas *bellas o útiles*, constituyen las *normas artísticas y técnicas*, respectivamente. Todas ellas expresión del deber ser o exigencias del ser. .

Las normas para el perfeccionamiento de la actividad especulativa o contemplativa de la verdad de la inteligencia, constituyen las *normas científicas, filosóficas y teológicas*, que ordenan a la inteligencia hacia la verdad en su respectivo sector. Cuando todas estas normas llegan a penetrar y ordenar de una manera permanente la actividad práctico-artística-técnica de la voluntad y la especulativa de la inteligencia, dan origen a las *virtudes y hábitos*, que, respectivamente, enriquecen las dos grandes facultades del espíritu humano.

Estas normas para el perfeccionamiento de la actividad humana en sí misma o actuando sobre la realidad, son las normas de la *cultura o humanismo*, que configuran la senda del perfeccionamiento humano en las cosas exteriores y en el propio hombre, para que luego éste con su actividad libre realice o llegue a la consecución de los bienes o valores respectivos, con lo cual esta actividad humana resulta verdaderamente *humanista u obra de cultura*, un real perfeccionamiento o actualización ontológica del hombre sobre el ser de las cosas y sobre su propio ser.

4. — *La sistematización filosófica fundada en el ser.* La organización sistemática de una filosofía semejante, resulta no ya de una construcción a priori sino de una *aprehensión inmediata de un orden ontológico del ser mismo*. Esta filosofía expresa el ser en sus diversos aspectos y causas y en su proyección de realización o exigencias ontológicas normativas, que emanan de él y se formulan como exigencias de bien o valor, es decir, como exigencias del ser para el perfeccionamiento del ser de las cosas y del hombre. Cuando esta aprehensión y profundización de las causas es objetiva, o sea cuando ella se atiende cuidadosamente a la evidencia o manifestación del ser mismo y de sus exigencias en busca de su fundamento intrínseco y extrínseco, sin dar lugar a la penetración de elementos subjetivos, *el sistema refleja y es expresión cabal del orden objetivo*: es la *presencia* misma en la *mente* de una *realidad trascendente* en sí misma organizada. *El orden sistemático en la mente de una auténtica filosofía surge como expresión fiel de un orden ontológico objetivo.*

5. — *Philosophia Perennis*. Tal el sentido de la *Philosophia perennis*, de que hablaba Leibniz: la filosofía que no quiere crear o arreglar nada de la realidad desde la subjetividad, sino aprehender el ser inmediatamente dado a la conciencia, y desde él profundizar en los estratos ontológicos ocultos que lo determinan o dan razón de lo que él es, desde él mismo —sus razones o *causas intrínsecas*— o desde fuera de él —*causas extrínsecas*—.

Esta filosofía es *perennis*, porque no es arbitraria creación subjetiva, sino aprehensión evidente del ser y sus conexiones y como tal, no puede cambiar: lo objetivamente visto una vez por la inteligencia con evidencia, seguirá siendo así, es decir, *verdad* para siempre. Porque si pudiera acontecer más tarde que esa misma aprehensión del ser, no hubiese sido captación fiel del mismo, tampoco hubiese sido antes aprehensión evidente del ser en su verdad o realidad en aquel preciso momento y, contra la evidencia misma, nunca hubiese sido aprehensión de la verdad del ser. De aquí que el aspecto del ser aprehendido una vez como inmediatamente evidente, no puede jamás dejar de serlo y constituye una verdad para siempre.

5. — *Progreso y originalidad en la Philosophia Perennis*. Claro que esta formulación filosófica sistemática de la realidad, si bien es perenne o para siempre, no significa que es estática acabada; porque, por una parte, el ser es en sí mismo inagotable e incluso infinito, pues incluye a Dios, y, por otra parte, la inteligencia humana puede enriquecerse con una visión, cada vez más amplia, que abarca nuevas facetas del ser y con una visión cada vez más profunda de un aspecto ya conocido del mismo.

La verdadera filosofía, que se funda y nutre exclusivamente del ser trascendente, debe desarrollarse continuamente, debe crecer y perfeccionarse en un doble sentido:

Objetivamente, con el enriquecimiento de nuevos aspectos ontológicos del ser, que nunca acaba de entregarse o *de-velarse* en todos sus recónditos repliegues, y con nuevas profundizaciones en los aspectos ya conocidos del mismo.

Subjetivamente, porque el hombre es un ser temporal e histórico, inmutable en su *essencia*, pero en cambio continuo en su *existencia* concreta. De aquí que, si la aprehensión de una verdad o faceta del ser es intemporal y perenne en sí misma y, por eso mismo, *inmutable*, sin embargo puede cambiar el modo de expresión de la misma, de acuerdo al cambio existencial del hombre en su encarnación histórica.

No hay cambio en la verdad *por sustitución*, afirma Pío XII en la encíclica *Humani Generis*. La afirmación contraria implica *relativismo o historicismo*, que a su vez es una forma de escepticismo. Si una verdad únicamente lo es para su tiempo y deja de serlo en el tiempo siguiente, según decíamos hace un momento, tampoco fue verdad antes y se diluye enteramente como verdad. La verdad, como presencia inmediata y entrega evidente del ser trascendente a la conciencia, es substituida, en el historicismo o relativismo histórico, por una formulación emergente de la subjetividad o libertad puramente temporal, sin esencia permanente inteligible y, como tal, irracional. El juicio o afirmación adquiere el carácter de una simple expresión inteligible, determinada por un movimiento enteramente histórico irracional (Dilthey y Simmel).

6. — *Los esfuerzos en busca de la Philosophia Perennis*. En la búsqueda de esa filosofía perenne, expresión cabal y ajustada del ser y de sus exigencias y de los principios que lo justifican y proyectan hacia su perfeccionamiento, se han esforzado los grandes filósofos de todas las épocas.

Con su observación objetiva de la realidad, el descubrimiento de la lógica y su raciocinio riguroso, Aristóteles colocó a la inteligencia en la recta senda que conduce al descubrimiento de la verdad del ser y a la consiguiente elaboración de la *philosophia perennis*, determinada y estructurada toda ella sobre el mismo ser. La justa ubicación de la inteligencia frente al ser, el rigor de los principios ontológicos de-velados del mismo ser, han permitido que las mismas imprecisiones, obscuridades y hasta desviaciones de la filosofía aristotélica puedan ser esclarecidas y rectificadas en la luz de sus propios principios.

A Santo Tomás estaba reservada esa obra de profundización de tales principios, puestos en evidencia por el Estagirita, a fin de precisar con ellos sus obscuridades e imprecisiones y rectificar sus desvíos, a la vez que completar el pensamiento llenando sus ausencias y enriquecer el ámbito de la filosofía mediante la conducción de tales verdades y principios a zonas insospechadas por el propio Aristóteles, sobre todo en el plano metafísico, a la vez que incorporar todo un mundo de verdades desconocidas por el Filósofo griego, descubiertas pero mal conceptualizadas y formuladas por Platón y otros filósofos y acuñadas todas ellas dentro de una nueva sistematización, organizada sobre la evidencia del ser y de sus principios ontológicos.

La observación de la realidad y el descubrimiento de sus principios ontológicos con que Santo Tomás elabora su filosofía, están tan exactamente ajustados a la inmediata de-velación del ser y de sus

exigencias, que su filosofía, incorporando todo cuanto de verdad había en Aristóteles, Platón, San Agustín y otros filósofos anteriores a él, lejos de resultar un sincretismo, por el rigor y objetividad de sus procedimientos, resulta una síntesis orgánicamente trabada, como expresión fiel de la realidad. Más aún, no sólo expresa con meticulosidad la realidad en toda su complejidad, a veces paradójica, sino que esta síntesis objetiva y orgánica permanece siempre abierta a un continuo enriquecimiento por conquistas de nuevos aspectos de esa realidad o por profundización de facetas ya de algún modo descubiertas pero capaces de ser puestas bajo nueva luz inteligible con el cambio introducido por el hombre en su propia perspectiva histórica junto con el mundo circundante.

El tomismo es, por eso, “una filosofía como ciencia estricta”, una filosofía *perennemente verdadera, pero no acabada*, en continuo crecimiento o incorporación de nuevos aspectos o aspectos más profundizados de la verdad del ser, y también por una más profunda y clarificadora visión de las verdades ya vistas.

De ahí la *posibilidad y deber de originalidad* de todo auténtico tomista. Su misión no es repetir fórmulas ni principios, sino repensarlos, *re-creando* el sistema paso por paso desde sus primeras aprehensiones evidentes hasta sus últimas conclusiones, realizadas siempre bajo la luz de la evidencia del ser con rigor y fidelidad a sus exigencias ontológicas, y más todavía acrecentarlos con la introducción de la problemática de nuevos aspectos del ser, que trae la cultura de cada época en sus diversos sectores. Todos los problemas aportados por las circunstancias históricas en que se vive, deben ser objeto de meditación, por parte de todo auténtico tomista, para esclarecerlos y darles verdadera solución en la luz de los principios perennes del ser.

De hecho nadie podrá negar la originalidad de algunos grandes tomistas contemporáneos como Maritain, Gilson y Fabro, entre otros. Su pensamiento filosófico verdaderamente creador y original, es a la vez fielmente tomista, porque está organizado con sus principios y verificado con la verdad del ser.

7.- *Otros intentos en busca del descubrimiento de la Philosophia Perennis.* El intento del descubrimiento de una filosofía rigurosa, fundada estrictamente en la evidencia, en aquellas verdades que nadie puede negar o poner en duda, se ha repetido en otros filósofos a través de la historia.

Fue precisamente Leibniz quien acuñó la fórmula de “*Philosophia Perennis*”, como conjunto de las grandes verdades de la filoso-

fía, que de un modo u otro permanecen inmutables a través de los cambios de la historia de la Filosofía.

Pero hay dos grandes filósofos, uno al comienzo de la Edad Moderna y otro al comienzo de la contemporánea —dependiente éste de aquél— los cuales, dejando de lado todos los sistemas anteriores, se han empeñado por elaborar una *filosofía estricta*, basada en evidencias absolutas, y de cuya verdad nadie pudiera dudar.

Intentaron organizar el núcleo de verdades evidentes, aceptable por todos los filósofos y por todos los hombres, cualesquiera sean sus posiciones en otras tesis opinables. Ambos, *Descartes* y *Husserl*, parten de la evidencia del acto de la conciencia intelectual.

Mediante la duda metódica universal Descartes pone entre paréntesis todas las verdades, aun las más evidentes, en busca de la verdad fundamental y de la cual no se puede dudar, por más que se esfuerce en lograrlo. En su intento por dudar de todo, cobra conciencia de que es imposible dudar de su existencia, como que ella está implicada en la misma duda: '*Cogito, ergo sum*', "Dudo, o pienso, luego existo". Sin la existencia hasta la duda pierde todo sentido.

En el descubrimiento de esta verdad fundamental Descartes encuentra a la vez el *criterio de toda verdad*. En efecto, si no se puede dudar sin existir, es porque la inteligencia lo ve "clara y distintamente". Luego el criterio para descubrir toda verdad consistirá en la "*claridad y distinción de las ideas*". Con este criterio Descartes reconstruye el mundo de la realidad humana, mundana y divina, en un sistema que él creyó objetivamente fundado y de valor indubitable para todo filósofo.

La misma intención orienta los pasos de Husserl en la determinación precisa de una "*Filosofía como ciencia estricta*" y en "*Meditaciones cartesianas*", mediante el método fenomenológico por él descubierto y adoptado. Con este método Husserl quiere dejar de lado las certezas naturales, prescindir de ellas sin negarlas, para atenerse a las certezas absolutas e indubitables a todo hombre, develadas por la *intuición* y la *evidencia* en el seno mismo de la conciencia. Sea cual fuere el destino final de las certezas naturales, hay un núcleo de verdades que con toda evidencia se presentan inmediatamente en la conciencia de cada uno ante la intuición intelectual y de las cuales nadie puede dudar. Ese núcleo de verdades, de las que se ha ocupado Husserl por descubrir con todo rigor, constituye "*la filosofía como ciencia estricta*", la única filosofía estrictamente tal. A ella opone el filósofo de Friburgo la Filosofía como *Weltanschauung* o concepción del mundo, como modo opinable de ver las cosas.

8. — *La Philosophia Perennis*, meta de todos los auténticos filósofos. Si dejamos de lado a los filósofos que más bien han elaborado construcciones *a priori*, como *maneras subjetivas* de ver o reconstruir la realidad —Kant y sobre todo los idealistas trascendentales que le siguen: Fichte, Schelling y Hegel, y modernamente Gentile y Croce— y otros, como los empiristas, que han sustituido el ser *trascendente* de las cosas por su *mero aparecer* o *fenómeno* en el sujeto, todos los auténticos filósofos han intentado llegar a una *Philosophia Perennis*, a la aprehensión inmediata y evidente del ser de la realidad. Todos se han propuesto la conquista de las verdades absolutas e indubitables, obtener la formulación de un sistema capaz de ser aceptado con certeza por todos los hombres. Desde luego que no siempre lo han conseguido. Pero lo importante en este trabajo es subrayar que *la meta propuesta por toda auténtica filosofía y todo auténtico filósofo no es otra cosa que lograr la visión evidente de las verdades absolutas*, para elaborar así *una filosofía que no sea sino la develación y expresión estricta de la verdad del ser trascendente*, sin introducción de elementos espúreos a la verdad misma, y que, por eso mismo, pueda y deba ser aceptada por todos los auténticos filósofos. Descartes y Husserl se lo han propuesto expresamente, según acabamos de ver, buscando el núcleo de verdad objetiva iluminado por la evidencia y asequible por la intuición inmediata de la inteligencia. Si no han logrado alcanzar la visión evidente del ser trascendente, ha sido por la limitación o vicio del método adoptado por ambos. La verdad es que casi han llegado a ella, la han vislumbrado y han estado muy próximos a alcanzarla plenamente. Con la rectificación de su método Descartes y Husserl hubiesen llegado a su elaboración de una filosofía estricta, estructurada toda ella sobre el ser inmediata y evidentemente manifestado a la intuición de la inteligencia.

Porque, eso sí, como dice Maritain en su último libro (3), no hay verdadera filosofía si ella no alcanza a aprehender y expresar el ser trascendente y sus exigencias ontológicas, en una palabra, si no está estructurada como develación de la realidad objetiva. Todo otro sistema, total o parcialmente construido desde la subjetividad, con sensaciones y conceptos *a priori* y subjetivos, sin tener en cuenta de continuo y en todos sus aspectos el ser trascendente como *único objeto* que la determina, no es filosofía, sino una mera manera subjetiva de ver las cosas o *logosofía* que dice el ilustre tomista francés.

9.- *La Philosophia Perennis* lograda por Santo Tomás. De hecho la *Philosophia perennis* no sólo existe como ideal, según dijimos antes, sino que aun de hecho ha sido elaborada, al menos en sus líneas

³ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garone*, loc. cit., especialmente pág. 159 y sgs.

esenciales. Porque ya dijimos que las verdades ontológicas, una vez descubiertas, expresadas y articuladas con las otras verdades en un sistema filosófico, de acuerdo a las imposiciones evidentes con que el ser trascendente y sus exigencias hacen irrupción en la inteligencia, no pueden cambiar ya más. Tales verdades descubiertas —a veces con deformaciones por no atenerse a la evidencia del objeto— por los grandes filósofos a través de la historia, han sido decantadas, purificadas e incorporadas a un sistema orgánico, ajustado a la realidad, primeramente por Aristóteles y luego y sobre todo por Santo Tomás. Ambos tomaron todo lo auténticamente evidente del ser que otros filósofos, a las veces parcial o deformadamente habían develado, y así consiguieron elaborar un sistema que se atiende a las exigencias del ser trascendente.

Todo lo auténtico o verdadero, anteriormente descubierto en el ser, encuentra en este sistema su lugar exacto, porque su *estructura lógica* o conceptual está en entera dependencia de una *estructura ontológica*, como su expresión fiel y cabal.

De un modo especial los aportes del método cartesiano y, más todavía, del método fenomenológico de Husserl, logran en la concepción tomista toda su significación y desarrollo, precisamente porque en la evidencia del ser en que se cimenta y nutre todo el sistema de Santo Tomás, son liberados de sus limitaciones y aún de sus desviaciones consiguientes a la limitación del objeto, introducida arbitrariamente o sin crítica por el método de la duda universal o de la fenomenología con las “epojés”.

Esta *Philosophia perennis* no es un sistema acabado, según ya advertimos, precisamente porque *la verdad o manifestación inteligible del ser es inagotable*. La verdad de esta *Philosophia perennis* reside en su adecuación fiel con el ser, en estar insertada y alimentada en todos sus pasos intelectuales por él, y, por eso mismo, *puede y debe crecer incesantemente* con los nuevos aportes con que el ser se va manifestando y con la profundización de sus facetas ya descubiertas. En una palabra, la *Philosophia perennis*, elaborada sobre el ser trascendente, está, por eso mismo, en continuo crecimiento por aumento del acervo objetivo o de la verdad o inteligibilidad inagotable del ser, que se va *develando* sin cesar en el acto de la inteligencia, cuando ésta permanece atenta y fiel a sus manifestaciones o develaciones evidentes.

Otro segundo modo de crecimiento de la *Philosophia Perennis* finca en la renovación constante o actualización de su modo de expresión, de acuerdo al cambio temporal histórico del propio hombre y de la proyección de su mirada sobre las cosas. Las verdades, esencialmente las mismas e inmutables, logran nuevo fulgor, ubica-

das en una nueva perspectiva histórica o expresadas en una formulación actualizada de acuerdo a esa situación. El hombre es un ser histórico aún cuando aprehende y formula verdades eternas.

Todos los esfuerzos de la filosofía, para ser fecundos, han de fundamentarse sobre esta *Philosophia perennis* o, si se prefiere, sobre una ubicación adecuada de la inteligencia, que le permita ver y aprehender mejor el *ser*, y desde él poder *de-velar* nuevos aspectos del mismo, profundizar en los ya conocidos, conferirles la expresión justa y actualizada de acuerdo a la nueva perspectiva histórica y de la propia filosofía.

De ahí que la actitud del Concilio Vaticano II, de abertura y acogida del mundo contemporáneo, de ayuda a la cultura actual, de aproximación a ella para lograr purificarla, salvaguardarla y fundamentarla en sus auténticos valores, no tenga nada de contradictoria, cuando orienta esa misma cultura y ese mundo actual a la *filosofía tomista*, porque tiene conciencia de que en esos principios del Aquinate —que no envejecen y que, como el ser que los alimenta y estructura, son perennes y siempre actuales—, está la solución de los problemas del hombre de hoy y de todos los tiempos.

O. N. DERISI

Universidad Católica Argentina
“Santa María de los Buenos Aires”

IDEA Y CONCEPTO EN SPINOZA Y SANTO TOMAS

La aceptación del concepto como medio de conocimiento en el tomismo y su rechazo en favor de la idea dentro del sistema spinoziano constituyen el marco en que se desarrolla el presente trabajo. Pero aparte de tratarse en él someramente acerca de dicho asunto y también sobre las respectivas implicaciones metafísicas que tales postulados gnoseológicos suponen, se considera el concepto y la idea especialmente en sus relaciones con la deducción y la realidad tal como se las entiende en ambos sistemas. Como punto de partida será útil, por lo tanto, dar una breve síntesis del pensamiento tomista y spinoziano acerca del concepto y su valor gnoseológico.

Para el tomismo el concepto objetivo capta una esencia¹. Esta esencia no es, considerada en sí misma, ni una ni múltiple². La unidad o multiplicidad no integran las notas constitutivas de la esencia, es decir aquéllas que la diferencian de las demás. La esencia es una y la misma bien que múltiple en la realidad individual y una en el concepto universal³.

Ahora bien, en virtud de que la discrepancia mencionada entre la esencia conceptualizada y la esencia individuada es accidental, es claro que el concepto alcanza valor gnoseológico con sólo contener de la esencia las notas que le son propias y la distinguen de las demás. No incluye, pues, las determinaciones concretas propias de la esencia individuada, propias de la individuación de la esencia, del modo como ella existe in re. Si así lo hiciera no sería universalmente atribui-

¹ Cfr. GRETT, J. *Elem. Philos.*, vol. I, Log. I Pars, Cap. I, 7: "Conceptus objectivus est id quod intelligimus formaliter, id est... ratio obiectiva..."; S. TOMÁS. *De Pot.*, 8. 2 ad 11: "Ratio autem non significat esse sed esse quid idest quid aliquid est;" Cfr. SCHMIDT, R., *The domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, pág. 111: "The ratio of a thing is its quiddity, essence or nature..."

² Cfr. S. THOMAS, *De Ente et Ess.*, cap. 3, n. 17 in fine

³ Véase al respecto TONQUEDEC, J., *La Critique de la Connaissance*, París s/f, pág. 152 y RAEYMAEKER, L. de, *Filosofía del ser*, cap. II.

ble⁴. Mas ello no significa, por supuesto, que el contenido conceptual sea indeterminado. El hecho de que la esencia conceptualizada no se refiera a un individuo en particular no quiere decir que la aprehensión conceptual sea algo vago, pues las notas de la esencia, el conjunto de las mismas, se halla perfectamente determinado respecto de los conjuntos que conforman las notas de otras esencias, en el concepto que las capta. Pero lo que aquí más interesa es el hecho de que el estado universal que la esencia tiene en el concepto no involucra en modo alguno que el concepto no alcance algo real. La "ratio obiectiva" alcanzada en el concepto puede o no ser real, pero no es necesariamente no real. Cuando la "ratio" conocida es la de una cosa real, ella se da in re individuada. Pero, como se ha dicho, esta individuación no es nota coesencial de la realidad captada en el concepto.

Además, la universalidad con que algo es captado en el concepto se da al menos potencialmente en la cosa individuada⁵. Lo universal, que caracteriza el concepto, no es entonces algo absolutamente opuesto a lo real singular. La universalidad de la esencia se halla en potencia⁶ en las mismas cosas singulares de donde el concepto por abstracción proviene. Y esa universalidad se da en acto en el concepto. No hay, pues, realmente y según el tomismo, contradicción entre la singularidad actual de la esencia en el individuo y la universalidad que ella tiene en ese orden. Ni la hay entre la universalidad actual que tiene en el concepto y su potencia de predicación respecto del individuo.

En consecuencia, la esencia mostrada en el concepto nos representa una realidad cuyo modo de ser en el concepto y en el individuo es distinto. Pero se trata de una distinción extraesencial. Lo real, la realidad esencial, es plenamente alcanzada en el concepto. Singularidad y universalidad son reducidas a meras modalidades de un substrato común: la esencia en sí, una y la misma en el concepto y en el individuo.

Es evidente, entonces, que según el tomismo un conocimiento intelectual directo de lo que atañe a la esencia individuada como tal es imposible⁷. Pero debe tenerse en cuenta que el conocimiento de lo

⁴ Ni tampoco incluye el concepto en su comprensión las notas que pertenecen a la esencia en tanto concebida (excepto, claro está, aquel concepto que se refiere sólo a este aspecto de la esencia) pues si así fuera toda esencia presentada al concepto sería "afectada" por la presencia de tales notas.

⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, 3, 8; 432 a, 4-5.

⁶ La diferencia entre ser en acto y ser en potencia es aceptable dentro de la concepción tomista del ser pero no, claro está, en el espinosismo. Sin embargo la potencialidad y actualidad no están absolutamente excluidas del sistema spinoziano, pese a que no armonizan con él. Véase al respecto, *Ethica*, II, prop. VIII.

⁷ Cfr. S. THEOL., I, 85, 1 c; *ibid.*, I, 86, 1 c: Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium; *ibid.*, 84, 1c.

singular suministra la materia sobre la que se aplicará la forma universal constitutiva de nuestros conceptos. El concepto se conecta así con lo singularizado. Y es de notar aquí que el concepto no tiene sentido sin esa referencia que lo liga a lo singular⁸. Mas esa atadura no es referida solamente a su origen sino a su posibilidad misma como concepto, como acto de intelección específicamente distinto de otras operaciones del espíritu⁹. En efecto, un concepto es sin duda la aprehensión de algo real al margen de la singularidad que ello pueda tener en el plano extramental. Más aún, un concepto es en sí mismo algo universal. Pero la conceptuación misma es imposible sin esa materia singularizada que le sirve de soporte, que le da significado. Los conceptos de azul, hombre, triángulo, son imposibles como actos de intelección, como productos del espíritu sin las percepciones singulares a que se refieren y que les dan sentido; sin las vivencias singulares que nos hacen comprender el significado de las notas que los constituyen. Pero precisamente esta imposibilidad de ser sin la referencia a aquello que se da en lo singular y este no ser singular en cuanto que el concepto es universal, muestra bien a las claras que aún cuando el concepto es universal, el dato singularizado es un constitutivo íntimamente ligado a la existencia de aquél. Merced a ello el concepto se halla estrechamente ligado a la realidad singular y a la experiencia sensorial que la aprehende.

En discordancia con la posición tomista, Spinoza sostiene que el verdadero conocimiento es el que retiene la individualidad de aquello que alcanza¹⁰, el que en la aprehensión de una cosa incluye como nota esencial aquello que muestra la singularidad o modo de singularidad de la misma. De otra manera, es decir, si esa singularidad no se halla captada, no se puede hablar de un verdadero conocimiento, de un conocimiento aprehensivo del verdadero ser de la cosa que se intenta alcanzar. Es claro que esta concepción gnoseológica se basa en que lo que existe es algo esencialmente singular y no accidentalmente singularizado. Spinoza mismo nos dice al respecto que la verdadera y legítima definición es la de una esencia particular. Tal esencia particular es en realidad la que compete a las cosas singulares fijas y eternas cuyo conocimiento sirve incluso para captar el mundo de la experiencia, ya que según Spinoza constituyen la esencia íntima de las

⁸ Cfr. TONQUEDEC, J., *op. cit.*, cap. III, 1 y IV, II.

⁹ Cfr. RAEYMAEKER, L. *op. cit.*, cap. II: "Como tal lo abstracto no es; por otra parte no tiene sentido más que como un conocimiento imperfecto que, de suyo, se refiere a lo concreto".

¹⁰ Cfr. *Tractatus de Intellectus Emendatione*, n. 97, III (Gebhardt, II, 35 línea 33). (Citamos esta obra, en primer lugar con la numeración que corresponde a la división en párrafos introducida por Bruder en la edición de las obras de Spinoza de 1843 —Leipzig—. A continuación agregamos, entre paréntesis, el lugar de la cita en la edición de cuatro volúmenes de C. Gebhardt, Heidelberg, 1927.)

cosas singulares concretas, las que no pueden ser ni ser concebidas sin aquéllas.¹¹

Como puede verse, la singularidad domina toda la metafísica spinoziana¹². Tanto lo mutable como lo inmutable está constituido por lo singular. Incluso lo eterno, y precisamente por el hecho de ser tal, pese a ser constitutivo esencial de las múltiples cosas cambiantes, es singular. Y lo es pese a ser omnipresente, pese a ser considerado por nosotros como lo son los géneros en la definición de las cosas¹³. Podríamos decir aquí que el ser no margina la universalidad o singularidad sino que es como tal singular.

Resulta evidente entonces que el carácter abstractivo y consecuentemente universal del concepto hace de él una noción vaga y confusa en ningún modo referible a la realidad definida singular. La universalidad del concepto, y más aún la abstracción que él hace de lo singular y que da origen a la universalidad, impídenle suministrarnos la idea de lo real. Precisamente porque lo real es singular y porque el concepto abstrae de las diferencias singulares es que resulta una vía totalmente inadecuada de conocimiento.

Al rechazar el concepto Spinoza lo hace no sólo por carácter abstractivo sino por su modo de captar. Este modo hace de lo captado algo atribuible al dato singular de donde lo captado proviene. Justamente esa condición de atribuibilidad, ese modo por el que el concepto presenta lo captado como atribuible a muchos, hace de eso captado algo no real, no sólo porque para Spinoza lo verdaderamente real es singular sino porque es en sí, no atribuible a otro. Es, pues, substancia y no accidente, en el sentido escolástico del término. En efecto, tanto la Substancia como los atributos spinozianos —realidades últimas y esencia de todas las cosas— tienen la propiedad de ser en sí, y si bien, como se dijo, constituyen el ser de todas las cosas, ello no significa que se atribuyan a ellas sino que, por el contrario, éstas son simples modalidades parciales de aquéllos¹⁴.

La realidad primaria es, pues, aquello a lo que puede ser atribuido algo pero no aquello atribuible. Es curioso cómo también en el tomismo la realidad de la substancia tiene prioridad sobre la de los accidentes. Pero es claro que aunque Spinoza y Santo Tomás pudieran convenir en este aserto, el significado que le otorgarían sería comple-

¹¹ *Ibid.*, n. 93 (Gebhardt, II, 34, línea 17).

¹² Cfr. *Eth.*, I. VIII, esc. 29: "...omne id cuius naturae plura invidua existere possunt, debere necessario, ut exstant, causam externam habere". Esto significa que la posibilidad de pluralidad es incompatible con la eternidad de la existencia autocausada. Por lo tanto el ser tiene como condición la unidad o singularidad por naturaleza.

¹³ Cfr. *de Emenaaione* n. 101 in fine (Gebhardt, II, 37 línea 5).

¹⁴ Cfr. *Eth.* I, especialmente definiciones I a V y proposiciones XV, XIX y XXI; cfr. también *Eth.* II, X, escolio.

tamente distinto, dada la diferente concepción de la substancia que caracteriza a ambos pensadores.

Así pues las formalidades que integran las notas de un concepto aparecen en el tomismo como constitutivos metafísicos de la realidad concreta singular de donde por abstracción el concepto se ha formado. Pero según Spinoza resulta inaceptable pretender que tales formalidades puedan constituir o determinar la esencia o propiedades del ser concreto singular desde el momento que la verdadera esencia de éste debe buscarse en las cosas singulares fijas y eternas de las que ya hemos hablado, puesto que en la doctrina spinoziana las cosas singulares concretas no son en virtud de tales formalidades sino en virtud de esas cosas singulares inmutables¹⁵. Es sin éstas que las cosas concretas no pueden ni ser concebidas y no en razón de las formalidades abstractas alcanzadas en los conceptos.

Porque lo que Spinoza busca es aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni puede ser tal cosa, aquello sin lo cual la cosa no puede darse ni ser lo que ella es; busca la razón de la esencia de tal existencia y de la existencia de tal esencia¹⁶. Y al buscar la razón de la existencia en cualquiera de sus modos no puede encontrarla sino en la eternidad del ser, en su unidad¹⁷, en la singularidad que conforman Dios y sus atributos a los que considera como lo único eterno, causa de todo modo de existencia y de la existencia en todos sus modos.

La captación de las meras notas que conforman el contenido conceptual dejan de tener valor cognoscitivo pues para Spinoza conocer el singular no significa aprehender ciertas formalidades, presentes *en él*, por la vía del concepto¹⁸ sino la razón por la que ese singular se explica en su esencia y existencia. Y ello se da cuando ese singular se capta como el producto de la realidad eterna y única, verdadera y definitiva explicación de todas las cosas. Sólo se alcanza el conocimiento del singular cuando se lo comprende desde las leyes que rigen esa realidad eterna, cuando se lo capta como un '*modo*' de la ley general y necesaria en que esa realidad se manifiesta¹⁹.

Pero es claro que para lograr tal conocimiento no debemos recurrir al concepto sino a una categoría cognoscitiva distinta. Es por esto que frente al concepto escolásticamente entendido opone Spinoza la

¹⁵ Cfr. *De Emendatione*, n. 99 a 101 (Gebhardt, II, 36 línea 13).

¹⁶ Con respecto a la noción de existencia véase *Eth.*, II, XLV escolio; V, XXIX, escolio. Spinoza considera dos tipos de existencia, una que se mide por el tiempo y otra que es eterna. Aquí nos referimos en especial a esta última.

¹⁷ Cfr. *Eth.*, I, XXV.

¹⁸ Cfr. *Eth.*, II, XL, escolio 1º.

¹⁹ Cfr. CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*, Méjico 1956, vol. II, pág. 26.

definición genética que infiere²⁰ la esencia de la cosa concreta desde la esencia de una cosa singular eterna, que hace surgir esa cosa concreta a partir de las leyes de su génesis en las que se halla la verdadera razón de la misma.

Lo que Spinoza quiere es moverse de lo singular a lo singular estableciendo en este movimiento una cadena deductiva absolutamente racional y necesaria. De ningún modo en tal proceso se debe recurrir al pensamiento conceptual pues los conceptos ni siquiera sirven para cooperar en el procedimiento deductivo mencionado. El método consiste en pasar de idea singular en idea singular a partir de la intuición de la primera idea que es la idea de Dios, fuente de todas las demás²¹.

Mas observemos que la deducción desde la idea de una cosa singular no es posible si en la idea no están contenidas la multiplicidad de las restantes ideas que de ella han de derivarse. En otras palabras: la posibilidad de una deducción racional de las ideas desde una intuición de algo esencialmente singular no resulta de ninguna manera comprensible a menos que la singularidad del contenido de la intuición primaria sea afectada. Es por ello que la singularidad del objeto de esas intuiciones primitivas —Dios y los atributos— contienen en sí, en contradicción manifiesta, la multiplicidad de las restantes intuiciones que se habrán de deducir racionalmente de aquéllas²².

La idea singular de Spinoza tiende a asemejarse forzosamente así a un concepto incluyendo la pluralidad de notas que competen a éste para satisfacer su pretensión de ser fuente de deducción racional de otras ideas pues la única forma en que puede darse tal deducción es poniendo en la idea generadora lo que después pretende encontrarse en la idea generada. Es pues precisamente por esta acumulación de notas en el objeto de la intuición singular primaria que ella se convierte en definitiva en un concepto al cual se le fija como correlato en la realidad un simil exacto. Y así Spinoza, que se declara nominalista al rechazar los conceptos universales, cae paradójicamente en el extremo opuesto de un realismo exagerado²³.

²⁰ La definición genética encierra una deducción o construcción del objeto a partir de la aprehensión del acto que lo engendra. Por eso utilizamos el término deducción genética como sinónimo de definición genética.

²¹ Cfr. *Eth.*, I. XVII escolio. Todo sigue con necesidad de la idea de Dios: "...ego satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi; eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur ejus tres angulos aequari duobus rectis."

²² Conocemos una idea en forma deductiva e intuitiva. Cfr. ALAIN, *Spinoza*, París 1946, pág. 154: "...lorsqu'on a compris par un long enchaînement de raisons que telle proposition es vraie, il reste encore à réfléchir sur cette idée vraie". Esta reflexión es justamente la intuición.

²³ Cfr. MARECHAL, J., *El punto de partida de la metafísica*, Madrid, año 1958, vol. II, pág. 123, 125.

El análisis que nos lleva a esta conclusión tiene entre sus principios justificantes las exigencias que Spinoza postula como absolutamente necesarias para la intelección de la esencia de una cosa. Tales requisitos gnoseológicos están en plena concordancia con su concepción metafísica de la singularidad del ser. Dichas exigencias en el plano del conocimiento son las únicas que pueden satisfacer el propósito de alcanzar el ser en su singularidad.

En efecto, mientras que para Santo Tomás la esencia es simplemente una entidad capaz de existencia, y es también lo que la cosa es primaria y fundamentalmente, lo que la hace tal cosa y no tal otra, es decir aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni concebirse, para Spinoza hay en el concepto de esencia un requisito más que ésta debe cumplir si pretende ser en efecto la esencia de una cosa. El pensador holandés nos dice que pertenece a la esencia de algo no sólo aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebido²⁴. Por ello, expresa, si bien las cosas no pueden ser ni ser concebidas sin Dios ello no significa que la aprehensión de Dios sea la aprehensión de la esencia de las cosas. Es necesario que al inteligirse la esencia quede puesta también la existencia de la cosa, de la cosa singular cuya esencia se aprehende.

Mas es claro entonces que el objetivo a alcanzar en la intelección de la esencia no puede ser logrado, como en el tomismo, por un concepto genérico sino por medio de una definición genética, por una definición que desde algo ya *puesto*, desde algo ya dado por el hecho de haberse dado su esencia —en el sentido spinoziano del término— se pase a *poner* otra cosa a partir del hecho de haber sido puesta la primera.

Y así la definición primera, la definición de Dios como *causa sui* es a mi criterio el modelo de este procedimiento pues no solo nos da aquello sin lo cual la cosa no puede ser ni ser concebida sino que ella misma, la definición, en cuanto capta realmente la esencia de Dios, no puede sin la cosa concebirse ni ser. Al captar pues la esencia de la divinidad ponemos como absolutamente necesaria la existencia de la misma. Dicha definición cumple pues los requisitos exigidos a la intelección de la esencia, pues esta intelección no puede sin la existencia de la cosa ni ser concebida²⁵. La esencia captada en la definición contiene por lo tanto la razón genética de la existencia de la única Substancia.

No hay duda que este concepto de esencia que Spinoza postula contribuye al rechazo del concepto universal como vía cognoscitiva.

²⁴ Cfr. *Eth.*, II, defin. II y proposit. X escolio, in fine. Cfr. también SPINOZA, *Ethica*, Texto latino con note di G. Gentile, Bari 1933, pág. 328, nota 2.

²⁵ Cfr. *Eth.*, I, VII y XI.

Tal concepción de la esencia está en plena consonancia con la idea de la singularidad del ser. Y es precisamente dicho concepto de esencia el que lleva a Spinoza al rechazo del concepto genérico en primer lugar, pero también a su aceptación en la forma de un realismo extremo posteriormente ya que la 'posición' de las cosas derivadas de la *intuición* primera no puede efectuarse a través de definiciones singulares sino por la reificación de la pluralidad de las notas conceptuales. Spinoza llega incluso a postular no sólo la pluralidad de esas notas sino la de los individuos que pueden poseerlas cuando nos dice, en la primera parte de la *Ética*, que es justamente la que trata de la singularidad divina, que es finita en su género aquella cosa que puede ser *limitada* por otra de su *misma* naturaleza ²⁶.

Expresamente subrayamos aquí la palabra 'limitada' como así también 'otra' y 'misma'. Porque la palabra 'limitada' y la palabra 'otra' nos ponen de lleno frente a la multiplicidad de las cosas, y la palabra 'misma' nos pone frente a la unidad de naturaleza de esas cosas. Vale decir entonces que no sólo postula Spinoza desde el vamos la complejidad conceptual o sea la pluralidad de las notas del concepto que denotan otras tantas naturalezas, sino incluso la realidad de la extensión de esas notas o, en otras palabras, su posibilidad de multiplicarse en muchos individuos: se trata de cosas limitadas por otras pero de su *misma* naturaleza.

Recapitemos lo expuesto. El ser es concebido por Spinoza como esencialmente singular. El ser por antonomasia es la Substancia y ella es única. En su género, los atributos son únicos. Los modos infinitos, las leyes eternas que rigen las cosas son también singulares. En virtud de ello se concibe la intelección de la esencia de algo como aquello que sin la cosa singular no puede darse. Pero esa intelección no puede alcanzarse en el concepto objetivo en virtud de su abstractividad, universalidad y atribuibilidad. Se hace posible en cambio a través de un producto distinto del entendimiento: la definición genética. Esta pretende un objetivo: poner ante el espíritu la esencia de la cosa en modo tal que esa esencia no se comprenda sin la cosa. Bastará pues la definición genética para que una vez ella dada en el entendimiento, simultáneamente, por el mismo hecho de haber sido dada, por su misma realidad en el atributo del pensamiento, se dé la realidad singular de la cosa: la definición genética captadora de la esencia no puede darse sin la cosa; si ella existe, la cosa también. Mas esta definición no es sino una deducción desde algo singular a algo singular, de cosa a cosa. En efecto, '*poner*' una cosa sólo es posible si o bien la

²⁶ Cfr. *Eth.*, I, def. II.

cosa contiene la razón de su existencia en sí misma, es decir, si la intelección de la esencia de la cosa sin necesidad de referencia a otras, sin que sea necesario concebirla como generada por otra nos da la existencia necesaria de la cosa —caso de la Substancia y sus atributos— o bien la cosa contiene la razón de su existencia en otra —caso de las cosas creadas—. Mas ¿cómo encontrar la *razón* de una cosa singular en otra cosa singular? ¿Cómo introducir el proceso engendrado de la multiplicidad de las naturalezas creadas²⁷ en base a la singularidad de la cosa increada? No se puede ver estas cosas como necesariamente puestas en la existencia sino en virtud de que su multiplicidad, la multiplicidad de sus naturalezas se haya de antemano introducido en la singularidad de la realidad increada. Esta deviene así el receptáculo de todas las modalidades esenciales individuales, de todas las existencias en todos sus modos²⁸.

Debe observarse sin embargo que de esta forma no hay realmente una definición genética, una derivación por vía de génesis sino una mera postulación de la multiplicidad. La pluralidad de las esencias no es generada ni es generada por lo tanto la correspondiente existencia de la cosa sino que ella es meramente afirmada. La singularidad divina se halla en conflicto con la multiplicidad que contiene para satisfacer la ineludible necesidad de explicar las diferentes manifestaciones de su desenvolvimiento. El intento de unidad a través de aquellos párrafos que nos muestran a los atributos como meras manifestaciones diversas de lo mismo parece contrastar irreconciliablemente con la realidad de los atributos y con la definición de la *Ética* que postula la diferenciación —arriba citada— entre cosas del mismo género.

En definitiva, la definición genética, el proceso genético que pone la cosa no es sino una mera aspiración, y la idea primera, la idea de Dios no es en resumidas cuentas sino un concepto cuya comprensión incluye dos notas: la extensión y el pensamiento, las cuales abarcan todos los modos pensantes y extensos. Sólo que, al subvalorarse la realidad de estos modos o afecciones, únicamente la comprensión aparece reificada. La comprensión conceptual determina entonces su correlato en el plano de la realidad: es el realismo extremo ya apuntado. Claro que, según Spinoza, no se trata realmente de un concepto ya que las notas que integran la comprensión de esa idea primera no han de entenderse como el producto cognoscitivo logrado

²⁷ Cfr. SPINOZA, *Oeuvres*; Traduction, notices et notes par Ch. Appuhn, Paris 1964, vol. I, pág. 171: "Nous ne savons pas comment des choses éternelles se déduiront les modes passagers et corruptibles (non l'existence de ces modes... mais leur essence); nous ne savons pas non plus par quels moyens nous nous assurerons de la réalité problématique des choses..."

²⁸ Cfr. *Eth.*, I, propos. XV, XVIII y XXV.

por la actividad abstractiva de los datos singulares sensibles sino como el resultado de una intuición directa de la esencia de la divinidad ²⁹.

Vemos entonces que el ideal spinoziano de una deducción genética que nos lleve a la cosa singular concreta no es realizable. La compatibilidad entre singularidad y deducción genética es imposible. La idea de que nos habla Spinoza, más que captar la singularidad impone su singularidad a lo real.

¿Qué sucede en cambio en el tomismo con el concepto y la deducción racional? Entre la esencia tal como se alcanza en el concepto universal y la deducción silogística existe una relación distinta a la que se da entre la definición genética y la esencia concebida en forma spinoziana. Las dificultades que se han evidenciado al respecto en estas últimas no se dan en aquéllas. Mientras la esencia spinoziana implica la postulación de la cosa singular y busca la razón de ella en su derivación a partir de las esencias singulares fijas y eternas, el concepto universal no alcanza ni pretende alcanzar esa singularidad. En efecto, la esencia, la formalidad que en el concepto se nos muestra, se halla en éste unificada, apta para ser en muchos singulares y de ellos predicarse, pues de estos singulares proviene.

En la teoría spinoziana la captación de la esencia por la definición genética no supone en modo alguno una proveniencia de este conocimiento esencial a partir de una abstracción de los datos singulares conocidos sensorialmente sino que involucra una derivación desde una intuición intelectual previa que no depende lógicamente de lo sensible, pues su contenido tampoco depende ontológicamente del contenido sensorial ³⁰. Porque para Spinoza lo que puede dar razón de la esencia y existencia de algo, lo que realmente contiene en una palabra la razón exhaustiva de una cosa, es sólo aquello cuya esencia contiene la razón del existir, de todos los modos de existencia. De ninguna manera entonces el concepto universal, mera abstracción de singulares conocidos sensorialmente, que sólo se refiere a lo dado captándolo como tal para después explicarlo sin dar razones de su ser puede dar la esencia de cosa alguna. La diferencia entre ambas posiciones es al respecto evidente. Una rechaza de plano el conocimiento sensorial y la otra se apoya por completo en él.

Pero no es nuestro propósito tratar el origen del conocimiento en ambas posiciones sino ver cómo en el tomismo el concepto universal se halla estrechamente vinculado a la deducción y la hace posible, para comparar después tal relación con la incompatibilidad

²⁹ Cfr. ALQUIE, F., *Nature et vérité chez Spinoza*, pág. 31. La extensión es una noción común a partir de la cual conocemos los cuerpos. No es por lo tanto abstraída de ellos.

³⁰ Cfr. ALAIN, *op. cit.*, pág. 154: "...la connaissance du premier genre est l'occasion pour nous de former des idées adéquates..."

existente entre la esencia en el sentido spinoziano y la deducción genética. Volvamos pues al concepto. Al tener su origen, posibilidad y fundamento en la experiencia, al valorar los datos suministrados por ésta, datos que nos llevan a la postulación de la pluralidad de las sustancias, las notas de un concepto se hallan siempre referidas a los singulares de donde proceden.

El concepto es pues no el correlato de una cosa a él idéntica sino un juicio en potencia, un producto cognoscitivo incompleto que sólo halla su plena significación en el juicio que lo vincula al individuo, al dato singular de donde su contenido ha sido abstraído³¹. Y es incluso en base al conocimiento de este individuo que unas formalidades contenidas en un concepto pueden reunirse, en el juicio, con otras formalidades del mismo o de otro concepto. Es así como podemos reunir la comprensión del concepto hombre con la del concepto blanco o la del concepto superficie con la del concepto áspera.

Todo esto nos muestra que si bien el concepto capta algo real lo capta des-singularizado pero apto para ser en el singular. No hay pues en él una aprehensión de la realidad en su plena singularidad sino de lo que está en el singular. No puede el concepto contener en sí toda la singularidad de la realidad concreta. Por mucho que precise su contenido, por muy especificado que sea el concepto, siempre captará aquello que aprehende como algo potencialmente en otro y no como propio de un único individuo.

El concepto nos da notas cuya fuente de unificación se expresa en el juicio. Es en el juicio donde el intelecto deja expresa constancia del hecho de que las notas del concepto se identifican en el individuo. Sea que reunamos o disociemos dos conceptos, sea que unamos o separemos un concepto y el nombre de un individuo, lo cierto es que en ambos casos la reunión o disociación tiene por referencia y fundamento el dato singular. Es pues en el juicio donde el concepto vuelve a ligarse a la realidad de donde proviene³².

Mas debe observarse que pese a la prescindencia de la singularidad el concepto nos da, como ya dijimos, la esencia de la cosa. Es claro que se trata de la esencia entendida como algo que nos dice qué es primariamente la cosa, lo cual no significa que nos dé la idiosincracia singular de la misma, pues puede aquí concebirse la esencia aún sin la cosa —caso contrario del spinozismo— ya que aquélla es sólo una capacidad de existencia, un medirse por ésta y de ningún

³¹ Cfr. *C. Gentes*, I, 50: "Quod autem cognoscitur in communi tantum non perfecte cognoscitur: ignorantur... ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse eius; unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu."

³² Cfr. SCHMIDT, R., op. cit., Chapter VIII, especialmente págs. 209-14.

modo la existencia misma. Si quisiéramos precisar con más exactitud cuándo un concepto alcanza la esencia de una cosa diríamos que ello sucede cuando aprehende aquello que hace posibles todas las demás formalidades de la misma.

Pero, volviendo a la pregunta ya formulada, ¿qué importancia tiene este conocimiento de la esencia alcanzado en el concepto para la deducción? Si nos fijamos nuevamente en el juicio veremos que en él se reúne un concepto-sujeto con un concepto-predicado o bien un concepto-predicado con el nombre de un individuo. Ahora bien, la razón de la unión puede ser evidente en cuanto que el predicado esté contenido en la comprensión del concepto-sujeto o en cuanto dicho predicado denota la esencia del individuo a que el sujeto alude. Pero también puede ser que la razón de la unión no sea inmediata. Puede que la reunión de dos conceptos o de un concepto con el nombre de un individuo en un juicio no halle su razón de ser en ellos mismos. En tal caso deberá darse una razón por la que el sujeto se une al predicado. Deberá haber pues un tercer concepto que justifique esa unión. Este tercer concepto o bien será la esencia del individuo-sujeto o bien será el medio que necesariamente contenido en la comprensión del sujeto, contiene a su vez, en su comprensión al predicado. Si este tercer concepto no explicara suficientemente por sí su unión con el sujeto o con el predicado del juicio cuya evidencia busca poner de manifiesto, debe existir un nuevo concepto que sea la razón de unión del tercer concepto con el sujeto o con el predicado, y así sucesivamente.

La esencia así entendida, si bien no da razón de la singularidad concreta de la cosa, se convierte en justificación de lo que adviene a ella como miembro de una especie. La esencia involucra las formalidades conocidas de los individuos de una misma especie y las abarca en una unidad que sirve para dar razón de todas ellas. Toda auténtica ciencia tiende a descubrir la esencia de su objeto para que conocida ella surjan deductivamente las restantes propiedades³³. Mas la esencia presenta lo universal y necesario y nunca lo particular o contingente. El objeto de ciencia no puede ser entonces esta o aquella individualidad como tal sino precisamente lo que supera toda singularidad pues la singularidad como tal es accidentalidad, es no sumisión a ley ni constante alguna, es marginación de toda supeditación a principio permanente, a determinación necesaria, a condición inmutable. Y por lo tanto, por ser el concepto la aprehensión de una esencia eterna e inmutable no puede conocer la accidentalidad transitoria y mutable. Mas ello no significa que la ciencia no puede dar razón de las formalidades que constituyendo los diversos individuos de

³³ Cfr. *In II Post. Anal.*, 7, n. 477 in fine.

una misma especie se hallan asociadas necesariamente a aquélla. Pues la deducción procede de la esencia a las propiedades, lo cual es perfectamente concebible aquélla ya que aquélla ha sido hallada por inducción y abstracción a partir de las propiedades comunes a los seres de los cuales es precisamente la esencia.

Se comprende entonces que el concepto que capta la esencia sea perfectamente compatible con la deducción ³⁴ que nos lleva no a la singularidad sino al conocimiento de las notas derivadas de esa esencia. Estas notas aparecen incluidas al menos como posibles en las notas que integran la comprensión de la esencia, y por lo tanto como potencialmente derivables de la misma. El concepto, inteli-giendo la esencia de una cosa, se convierte en la razón misma de la deducción de las propiedades de ella.

La concepción tomista de la esencia, conteniendo en sí menos exigencias que la concepción spinoziana, hace posible la deducción de las propiedades si no singulares, al menos específicas del sujeto cuya es la esencia alcanzada. Por el contrario, la concepción spinoziana no sólo no puede, en virtud de su exigencia de singularidad, inferir las notas singulares sino que ni siquiera hace posible la derivación de las notas específicas. Condicionada a no poder ser sin la cosa cuya singularidad pretende alcanzar, la esencia spinoziana queda encerrada en los rígidos límites de la singularidad haciendo incompatible con ella todo intento de deducción racional. El ideal spinoziano, meta inalcanzable, sólo queda como una aspiración más allá de la cual no es posible pensar nada mejor: la deducción de la multiplicidad desde la unidad, en form aracional, es decir absolutamente necesaria. O de otro modo: la razón de todo modo de existencia en su singularidad a partir de aquello que es razón de la existencia misma.

Hasta aquí hemos tratado de la aceptación y rechazo del concepto como elemento cognoscitivo en las doctrinas tomista y spinoziana respectivamente. Además se ha visto cómo la distinta forma en que en ambos sistemas se comprende la esencia da lugar a la posibilidad o imposibilidad de la deducción. Consideraremos ahora la cuestión de la relación que guardan la idea spinoziana y el concepto tomista con la realidad.

En su *Tratado para la Emendación del Intelecto*, Spinoza nos dice ³⁵ que la idea se distingue de su ideado. También se halla en cierta forma sugerida esta distinción en la *Ethica* ³⁶. Pero en esta obra se habla incluso de semejanza: la idea verdadera debe con-

³⁴ Cfr. MARITAIN, J., *El orden de los conceptos*, párrafo 69: "...está en la esencia del silogismo que el tercer término o Medio sea un objeto de concepto universal...".

³⁵ Cfr. n. 33 (Gebhardt, II, 14, línea 12).

³⁶ Cfr. I, ax. VI.

cordar con lo ideado por ella ³⁷. La palabra “concordar” parece suponer también, al menos en determinada medida, una distinción entre la idea y el objeto que ella presenta. Sin embargo, como veremos más adelante, muchos textos de Spinoza afirmarán la identidad entre la idea y su objeto.

Uno de los comentarios de Spinoza, explicando un pasaje del *De Emendatione* ³⁸, nos dice que el ser formal de una cosa es su ser en sí misma; su ser objetivo es su ser en tanto que tal cosa es objeto de una idea, o sea el ser de la idea en tanto que idea de esa cosa. Ya aquí es fácil ver que el ser objetivo de una cosa posee los siguientes aspectos: por una parte es ser de esa cosa, lo cual nos muestra que no se trata de algo extrínseco a la misma singularidad de la cosa sino que por el contrario es el ser mismo de esa cosa. Pero por otro lado ese ser es el ser de la idea de tal cosa. Vemos entonces que el ser mismo de la cosa está en la idea y éste ser es el ser de la idea. Esta identificación deja muy poco margen a cualquier distinción que pretendiera establecer las diferencias precisas entre lo que pertenece al ser específico de la idea como idea y lo que ella representa. Y precisamente es nuestro propósito el mostrar en las líneas subsiguientes cómo el mundo del logos se identifica en Spinoza con el mundo del ser, contrariamente a lo que sucede en el tomismo. Si el ser mismo de la cosa es el ser de la idea de esa cosa, resulta entonces que toda la idea se determina por el ser de la cosa y no por algún rasgo común a la idea en cuanto tal.

Puede corroborarse lo dicho por cuanto no hay en Spinoza una definición clara que separe con precisión las diferencias de los dos atributos divinos que nos son conocidos. No hay una determinación del pensamiento que nos diga en qué se opone él al mundo de las cosas extensas. Por el contrario en su *Ética* nos dice que el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo ³⁹ y que el alma y el cuerpo no son sino un mismo individuo concebido ya bajo el atributo pensamiento, ya bajo el atributo extensión ⁴⁰. Esta referencia a la identidad de una idea particular —el alma— con su objeto —el cuerpo— se halla extendido a todo ser cuando Spinoza nos dice que ⁴¹ la extensión y la idea de ella son una sola y misma cosa, bien que expresada de dos maneras distintas; que la idea del círculo y el círculo existente en la naturaleza es una sola y misma realidad explicada por diversos

³⁷ Cfr. *De emendatione*, n. 41 (Gebhardt, II, 16, línea 27): “...Si ergo daretur aliquid in Natura... ejus daretur essentia objectiva quae convenire omnino deberet cum formali.”

³⁸ Cfr. KOYRE, A., *Comentarios al De emendatione*, París, 1951, pág. 103 nota al párrafo 33.

³⁹ Cfr. I., propos. XIII.

atributos. Además, expresa Spinoza ⁴² que Dios "...es causa de la idea del círculo en cuanto es sólo una cosa pensante y es causa del círculo mismo, que es una cosa extensa, en cuanto solamente es algo extenso, porque el ser formal (real) de la idea del círculo no puede entenderse —y por lo tanto ser— sino a partir de otra idea que es su causa próxima, y éste por otra, y así hasta el infinito; por lo que en tanto se consideran las cosas como modos del pensamiento debemos explicar el orden de la naturaleza... por el sólo atributo pensamiento, y en tanto se consideren esos modos como afecciones de la extensión dicho orden debe explicarse por este sólo atributo." Esta autosuficiencia de cada atributo para explicar los modos que él contiene abonará las razones —como se verá más adelante— que llevarán a la concepción de la interioridad de la verdad a la idea y de su identidad con la cosa misma. El pasaje que se acaba de citar sugiere ya que los atributos no son sino manifestaciones de algo que en el fondo es idéntico ⁴³.

De lo dicho se infiere que más que concordancia o paralelismo entre el extenso y el orden del pensamiento lo que hay es verdadera identificación: se trata de lo mismo, de las mismas cosas, sólo que concebidas desde puntos de vista distintos ⁴⁴. En tal caso la idea verdadera se nos presenta no como una realidad del pensamiento que concuerda con su objeto sino más bien como una manifestación de la misma cosa la cual también se expresa en el orden de la extensión. Esto supone que el paralelismo de los atributos y modos no es una premisa previa sino que una unidad anterior la fundamenta. Ahora bien, esta opinión pondría en cuestión la realidad de los atributos divinos, los cuales, como se sabe, constituyen la esencia de la substancia. Sin la intención de pretender solucionar este intrincado problema que presenta la metafísica de Spinoza y que tantas discusiones ha promovido entre sus más fidedignos intérpretes, hemos preferido inclinarnos por la teoría de la identidad de los atributos por cuanto ella nos parece explicar mejor la doctrina spinoziana de la idea y su verdad. Para justificar esta toma de posición digamos que si bien es cierto que Spinoza distingue los atributos de la Substancia, pues nos dice que tanta más realidad tiene una cosa cuantos más atributos le competen ⁴⁵ no

⁴⁰ Cfr. *Eth.* II, propos. XXI, escolio.

⁴¹ *Ibid.*, II, VII, escolio.

⁴² *Ibid.*

⁴³ A esta interpretación nos atenemos aquí, bien que muchos textos de Spinoza sugieran lo contrario. Véanse los comentarios de G. Gentile a la *Ethica* —ya citados— pág. 298, nota 7.

⁴⁴ Cfr. HUBBELING, H., *Spinoza's Methodology*, pág. 25.

⁴⁵ Cfr. *Eth.*, I, IX.

menos cierto es que cada atributo es en sí y por sí solo debe concebirse.

A esto debe agregarse lo que ya dijimos más arriba, a saber, que lo extenso y lo pensado son una y la misma cosa considerada bajo atributos diferentes. Y entonces, si bien es cierto que en cuanto cada atributo tiene a lo que parece su realidad propia —pues es en sí, es causa sui y se concibe por sí mismo— resulta difícil identificar cosas pertenecientes a atributos distintos, no menos cierto es que resulta imposible explicar el paralelismo y esa identificación en las nociones fundamentales de los atributos sin reducirlos a la identidad de una realidad última, a una realidad fundamental que haga de ese paralelismo y semejanza de esencia nada más que una manifestación en cierta forma “fenoménica” de algo subyacente.

Ahora bien, si como se vio hay identidad entre la idea y su objeto también ha de haberla entre la idea de la idea y la idea misma. Sobre este punto aparecen no obstante en Spinoza las mismas contradicciones que ya señaláramos en el caso de la idea y su objeto, del pensamiento y la extensión. En efecto, en el *De Emendatione* nos dice que la idea es algo diferente de su ideado. Pero por ser diferente de su objeto ella será en sí misma algo inteligible. Este párrafo parece contrastar con las observaciones que hemos hecho más arriba pues aquí son acentuadas expresamente —para lograr un fin que veremos en seguida— las diferencias entre la idea y su ideado. Sin embargo la doctrina general spinoziana, la que sobre todo aparece en la *Ethica*, no convalida esta opinión del *De Emendatione*. De todos modos lo que importa observar es que de acuerdo a esta obra las diferencias entre idea o ideado persisten cuando una idea se convierte en objeto de otra⁴⁶. La verdadera idea de Pedro es la esencia objetiva de Pedro y en sí es algo real y absolutamente diverso del mismo Pedro. Y esta idea de Pedro, por ser algo real que tiene su esencia particular, es algo inteligible y por ser inteligible es real.

Es interesante remarcar por qué Spinoza establece la necesidad de que la idea tenga su realidad particular, propia de ella: de otro modo no podría ser inteligida, no podríamos tener una idea de la idea⁴⁷ ya que inteligibilidad supone ser. Spinoza sostiene la realidad de la idea respecto de su ideado en el mismo pasaje de la *Ethica* que ya mencionáramos al hablar de la identidad del alma y del cuerpo como un solo y mismo individuo. En efecto, nos dice allí que la idea de la idea no es nada más que la forma de la idea

⁴⁶ Cfr. *De Emendatione*, n. 33 (Gebhardt, II, 14, línea22).

⁴⁷ Cfr. en cambio *Eth.*, II, VII escolio.

en cuanto ésta se considera como un modo del pensar sin relación a su objeto⁴⁸. Vemos pues que en cierto sentido el ser formal de la idea, (su ser real) es aquello que es captado por la idea de la idea, y ello consiste en la idea como algo exclusivo del pensar sin relación a su objeto. Este pasaje parece acentuar aún más entonces el hecho de que la idea de la idea es diferente de la idea. Pero dándonos más datos que nos permitan comprender lo que es la idea Spinoza nos dice que la forma de la idea verdadera reside en que tan pronto alguien sabe algo, es decir, tan pronto alguien tiene una idea, sabe por eso mismo que sabe, y simultáneamente sabe que sabe lo que sabe etc.⁴⁹. Esto es también confirmado en el *De Emendatione* pues allí se dice que percibimos una cosa por su esencia —es decir, tenemos una idea adecuada de la cosa— cuando del hecho mismo de que yo conozco algo sé lo que es conocer algo. Todo esto nos muestra que la forma de la idea es justamente esa certeza de saber.

Pero Spinoza nos dice que la certeza no es sino justamente la esencia objetiva, es decir la misma idea, o, en otras palabras, el *modo* como sentimos la esencia formal⁵⁰. Esta observación identifica la forma de la idea con la idea misma pues la certeza no es sino la esencia objetiva. Y además hace de la idea sólo un modo de sentir la esencia formal, sugiriendo aquí la posibilidad de interpretar este modo como una simple manifestación diferente de la misma esencia formal. Ésta se manifiesta en la esencia objetiva o como esencia objetiva, esto es, se manifiesta en la certeza, que no es sino la manera como nosotros sentimos la esencia formal. No hay entonces en definitiva, a lo que parece, diferencia entre la idea y la idea de la idea. Hasta cierto punto esta última está involucrada en aquélla pues al saber que sé, sé que sé. Incluso Spinoza nos dice que la idea del alma y el alma misma son una sola y misma cosa concebida bajo un solo y mismo atributo: el pensamiento. Es pues esa “manera” lo que constituye la forma de la idea, forma que puede ser percibida por la idea de la idea pero está ya en y con la idea directa, hasta el punto de que *es* la idea directa⁵², es el modo en que lo real se da en el pensamiento.

Esta conclusión a que hemos llegado respecto a la relación que existe entre la idea y la idea de la idea está en contradicción con

⁴⁸ Cfr. *Eth.* II, XXI, escolio.

⁴⁹ Cfr. *De Emendatione*, n. 108, I (Gebhardt, II, 38, línea 32); *Eth.*, I, prop. XLIII y demostración y escolio.

⁵⁰ Cfr. *De Emendatione*, n. 35 (Gebhardt, II, 15 Línea 7).

⁵¹ Cfr. *Eth.*, II, 21.

⁵² Cfr. ZAC, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, año 1963, pág. 128: “Ce qui est vrai de l'idée est vrai également de l'idée de l'idée. La conscience... ne peut se séparer de l'idée.”

la afirmación de Spinoza según la cual entre la idea de una idea dada y esta misma idea tiene que haber diferencia. Lo primero que se deduce de la lectura del *De Emendatione* —que es donde se siente la diferencia citada— es que el propósito de Spinoza es mostrar que siendo una cosa y su idea diferentes, entonces la idea que es objeto de otra idea y esta última son también diferentes, razón por la cual para saber no es necesario saber que yo sé. En efecto, en cuanto considerados distintos no habría necesidad ni tendría sentido el buscar en la idea de la idea algo que sólo está en la idea directa. Pues la certeza está en la misma idea; ella es la única marca de la verdad. No hace falta pues buscarla en la idea indirecta. Esta sería distinta, por lo demás, de la idea directa.

Mas esa presunta diferencia que hay entre una idea y la idea de ella no está en consonancia con otros textos de Spinoza. La idea de la idea tiene todo su ser en la idea misma y la diferencia entre ambas no parece siquiera residir en el hecho de que la idea de la idea manifestaría algún matiz de la idea pues esta suposición es por demás cuestionable ya que incluso ese matiz, la certeza, se identifica con la idea ⁵³ es decir con la esencia objetiva: el que sabe, el que tiene una idea, sabe que sabe —o sea si tiene la forma de la idea, tiene una idea de ese saber, de esa idea. A mayor abundamiento Spinoza nos dice que el alma misma —que es una idea— y la idea del alma son un solo y mismo individuo concebido bajo un mismo atributo, el pensamiento ⁵⁴.

Por lo tanto cuando Spinoza expresa que no debemos buscar la razón de una verdad de una idea en la reflexión sobre ella, en algún aditamento que creamos descubrir en la idea objetiva, ello no significa que no debemos hacerlo por el hecho de que la idea de la idea nos dé algo objetivamente distinto (esto cuestionaría incluso la capacidad de nuestra propia reflexión), sino porque esta reflexión es en definitiva la idea misma, porque las características que suponemos atribuirle se dan en verdad con la idea directa. No es pues otra realidad distinta ni semejante a la idea. El plano reflexivo queda así totalmente absorbido en el del pensamiento. Una serie de reflexiones que se aplicaran reiteradamente unas sobre otras serían en definitiva sólo implicaciones de la misma idea verdadera: Para saber que sé necesito saber, y más aún, basta saber para saber que sé, para saber también, que sé lo que sé, etc.

Entendemos entonces que cuando Spinoza nos dice que la idea de una idea es distinta de la idea, lo dice limitado por el pro-

⁵³ Cfr. ZAC, S., *op. cit.*, pág. 142: "...mais l'essence objective et l'essence formelle d'une même chose ont exactement le même contenu...".

⁵⁴ Cfr. *Eth.*, II, XXI, escolio.

pósito de demostrar la innecesariedad de buscar fuera de la idea el criterio de verdad. Pero tal aserto no condice con muchos de sus principales textos ni sabríamos interpretarlo de otro modo sino diciendo que la diferencia es simplemente una mera distinción sin fundamento real.

La reducción de la idea de la idea a la idea no demuestra entonces sino que al reabsorberse en el pensamiento mismo, en su contenido objetivo, toda característica general que pudiera pertenecer a la idea como tal, toda diferencia entre pensamiento y cosa, se hace nulo. En efecto, la idea no es sino un modo de ser de la cosa, el modo en que la cosa se manifiesta en el atributo del pensamiento. Lo que parecía ser un matiz del pensamiento, es decir, la certeza —que no es sino el modo como en el pensamiento se presenta la esencia formal— queda absorbida en la misma esencia objetiva, es decir en la cosa tal como se manifiesta en el entendimiento. No hay pues en Spinoza, repetimos, una aclaración explícita que nos muestre en qué se distinguen realmente el pensamiento y la extensión. Como se verá, en el tomismo las segundas intenciones definen con precisión lo que pertenece a la cosa en cuanto conocida, es decir las notas que convienen al puro mundo de la razón objetiva, distinguiéndola de lo real: Esas segundas intenciones aun cuando opuestas al mundo real, no son arbitrarias ni ajenas a él pues en él se fundan.

Todavía hay otro camino por el cual se puede llegar a mostrar que en Spinoza todo concluye a probar la aparente diversidad entre los atributos. Se trata de la teoría de la verdad. Para Spinoza la verdad es intrínseca a la idea ⁵⁵. De ningún modo ella se mide por la concordancia con la cosa sino por un carácter interior al pensamiento mismo. Ahora bien, ¿en qué se funda esta atribución de la verdad a la idea en sí misma? Precisamente en una identificación entre el pensamiento y las cosas.

La Naturaleza o Dios es para Spinoza un constante autoengendrarse; ella es causa sui. Dios es causa inmanente de las cosas, no causa transitiva, pues fuera de Dios nada puede darse. Y al no darse nada fuera de Dios es claro que Dios se causa a sí mismo, pues sus propios efectos nada son fuera de él. En tal sentido la Naturaleza puede definirse como la inmutabilidad de lo idéntico concebida como permanencia eterna a través de la autocausación. O como una identidad fundamental que por su actividad autocausante esencial subsiste idéntica. La Naturaleza de Spinoza goza pues de una actividad interna esencial cuyo efecto es ella misma.

⁵⁵ Cfr. *De Emendatione*, n. 35 (Gebhardt, II, 15, línea 15).

Ahora bien, la actividad de la Naturaleza se da también en los Atributos. Éstos gozan de casi todos los caracteres de la Substancia en cuanto que son en sí, son causa sui, eternos; constituyen el ser de sus efectos y por tanto *son* sus efectos⁵⁶. El atributo y no la Substancia contiene en sí la razón última de lo que acontece en él. Spinoza nos dice que Dios es causa de tal idea en cuanto está afectado por otra idea, y de esta última en cuanto está afectado por otra y así al infinito. El atributo Pensamiento se da como la explicación única y suficiente de las cosas que caen en su seno. Y así como la Extensión es razón última de todo lo que sucede en ella así el Pensamiento es la razón última de todo lo que en y por él se produce. Pero ¿cómo es posible esto sino admitiendo que en definitiva se trata de una sola y misma razón? El Pensamiento debe bastarse a sí mismo para que la verdad encuentre su última razón en el pensamiento mismo, y ello supone que el atributo expresa en cierta forma *toda* la esencia de la Substancia y que la concordancia con otros atributos no es sino un mero corolario de una identidad previa.

Spinoza extiende esta actividad propia del atributo Pensamiento incluso al entendimiento finito del hombre⁵⁷. Entendemos lo que producimos. Entendemos las cosas cuando somos la razón, la causa de nuestras ideas⁵⁸. Y esto es así por cuanto Dios en tanto ser pensante piensa en nosotros. Y es en Dios en cuanto constituye la esencia del alma humana en quien se da la idea adecuada y perfecta que nosotros pensamos. En tal sentido puede decirse que somos productores de nuestras ideas en cuanto Dios mismo es quien nos constituye y piensa en nosotros. Si piensa en nosotros y tiene una idea sin referirla a ninguna otra idea distinta del alma humana, entonces el alma humana percibe una idea verdadera pues coincide con Dios. De lo contrario la idea es inadecuada o parcial⁵⁹. Pero lo interesante aquí es que merced a esta teoría Spinoza hace posible al entendimiento finito el logro de la verdad y su reconocimiento en virtud de las solas fuerzas del entendimiento. Así como no puede ser aquello que no es causado por la Naturaleza así tampoco puede concebirse lo que no es producido por el Pensamiento.

Notamos también que la misma necesidad que lleva a Dios a existir le lleva a obrar⁶⁰. Existir y obrar provienen de la misma

⁵⁶ Cfr. *Eth.*, I, proposiciones X, XIX y XXI.

⁵⁷ Cfr. ALQUIE, F., *op. cit.*, pág. 10-11; cfr. también *Eth.*, II, definición III, explic.

⁵⁸ Cfr. SPINOZA, *Oeuvres*, Traduction, notices et notes par Ch. Appuhn —ya citado—, vol. I, pág. 420: un pensamiento no es verdadero en la medida "qu'elle n'est pas entièrement formée par l'esprit".

⁵⁹ Cfr. *Eth.*, II, XI, corol.

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, I, XVI y IV, Praefatio.

esencia de Dios. No pueden darse la una sin la otra. Luego el ser y el obrar son uno. Mas el inteligir conviene con el ser. Luego inteligir y obrar es uno. En esto halla plena significación la expresión por la cual se nos dice que sólo entendemos lo que producimos. El intelecto se identifica con el ser total cuando no es sino una adecuada manifestación de él. En definitiva es la Naturaleza misma desde el punto de vista del pensamiento la que produce al unísono la cosa en sus manifestaciones diversas, y entre ellas en la manifestación pensante.

De donde resulta que una verdad que se diera por accidental concordancia con la cosa no sería tal pues no obedecería a un real acto de intelección: no sería producida por las solas fuerzas del intelecto, por el puro pensamiento. No es pues el intelecto en este caso suficiente a sí mismo para dar razón de esa verdad. Y por ello un juicio *a posteriori* no es en sí verdadero pues no se justifica por el puro pensamiento ya que no procede íntegramente de él. Porque al formularlo el pensamiento es pasivo, supeditado a los sentidos, en tanto su verdad no surge de la mera confrontación de sus partes, del mero análisis intelectual. No hay pues verdad en él. No puede decirse que al enunciar juicios *a posteriori* se nos muestre en ellos la marca de la verdad ya que al "saber" lo que nos dicen estos juicios no sabemos que sabemos. Debe observarse de paso que la idea y por cuál vía podemos encontrar una justificación satisfactorios que se deducen de ella. La idea de triángulo afirma todos los teoremas deducibles respecto de esa figura⁶¹. Todos estos juicios analíticos hallan por lo tanto su razón en sí mismos, en el propio pensamiento que por su propia acción los engendra.

Se comprende en definitiva por qué la verdad es interior a la idea y por cuál vía podemos encontrar una justificación satisfactoria a esta interioridad. Lo es porque el pensamiento no es exterior al ser ni este es exterior a aquél. El atributo Pensamiento —y todo atributo— debe comprenderse como algo que expresa la esencia de la Divinidad, y me atrevería a decir que debe expresar *toda* la esencia pues de lo contrario sólo nos manifestaría una verdad parcial, inadecuada, es decir, que en definitiva no nos manifestaría la verdad. Sólo identificando el pensamiento a Dios, haciendo de él la manifestación adecuada, la mostración total de la esencia divina y no una mera manifestación parcial o fenoménica podemos concederle el derecho de justificar por sí mismo la verdad de las ideas. Volvamos pues aquí a la identificación del pensamiento y la Naturaleza.

En consecuencia la verdad es la potencia del ser en el entendimiento hasta el grado de que el pensamiento verdadero es el

⁶¹ *Ibid.*, II, XLIX, escolio.

mismo ser considerado bajo el modo del pensamiento. Hablar del ser del pensamiento como distinto y exterior al ser o del ser como distinto del pensamiento es algo incomprensible. Pensar es ser. Es, aquello que es pensado, y es pensado lo que es. En Spinoza no hay prioridad del pensamiento con respecto al ser ni del ser con respecto al pensamiento. Si la verdad se explica por el pensamiento mismo no es sino por esta identidad que él tiene con el ser. Y el ser sólo se explica por el ser mismo. En esta identidad hállase la razón de la verdad concebida como propiedad intrínseca a la idea y no como concordancia con la cosa: en que pensar se identifica con el ser y fuera del ser no hay nada. No puede entonces la verdad ser exterior al pensamiento. Este se halla reificado. Volvemos a encontrar aquí aquel realismo extremo que anotáramos más arriba al hablar del concepto.

Conclúyese de lo expuesto que la relación que se da entre la idea spinoziana y la realidad es una relación de identidad. La idea, más que concordar con la cosa es ya la misma cosa vista desde el ángulo del pensamiento ya el mismo pensamiento que alcanza el rango de cosa en tanto que la plena inteligibilidad se corresponde con el ser. Y la verdad del pensamiento, la que halla toda su explicación en él, no es sino la misma potencia del ser, que sólo por sí mismo puede explicarse.

Al contrario de lo que sucede en el spinozismo la doctrina tomista diferencia claramente entre la cosa y la cosa en tanto que conocida pues las propiedades que a una y otra en cuanto tales les pertenecen son distintas. La cosa entendida, *en cuanto entendida* es la *intentio* o *concepto* tomada objetivamente. Ahora bien, lo que (*id cuod*) se entiende, lo que se entiende, es la misma esencia de las cosas que existen fuera del entendimiento ⁶².

Santo Tomás distingue entre la intelección de la cosa y la intelección de la misma *intentio* que se forma al inteligir esa cosa. En efecto, nos dice que “*aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ibpsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur*” ⁶³. Esta distinción indica que ambos actos son y proporcionan conocimientos distintos: por un lado tenemos la intelección en sí misma, que nos da algo propio de la cosa real, y por el otro la intelección de la cosa tal como se presenta en su estado de entendida. Esta última *intentio* es una reflexión y por ella alcanzamos el conocimiento de algo no real sino de razón.

⁶² Cfr. C. Gentes, II, 75 ad 2: *Id vero quod intelligitur est ipsa ratio rerum existentium extra animam.*

⁶³ Cfr. C. Gentes, IV, II.

Ahora bien, la "*intentio intellecta*", es decir la cosa en cuanto conocida se distingue del intelecto pues "*patat quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem intellectus nostri, caius esse non est suum intelligere*"⁶⁴. Tenemos entonces postulado aquí la diferencia entre la cosa en cuanto entendida y el mismo entendimiento. El ser de la cosa entendida se reduce a ser entendida; por el contrario el ser del intelecto no es su inteligir.

Más insistamos: se distingue la *intentio intellecta* del intelecto y también se distingue ella de la cosa inteligida. La *intetio intellecta* es aquello que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa inteligida. Y tal concepción no es ni la misma cosa captada ni es la misma substancia del intelecto sino que es cierta semejanza de la cosa⁶⁵.

Las consideraciones precedentes nos hacen distinguir tres aspectos: la cosa conocida, el intelecto o facultad cognoscente y la cosa conocida en tanto conocida. De las tres la primera y la última son las que especialmente consideramos aquí. Lo conocido por el concepto es la esencia de una cosa real, de una cosa que existe fuera del entendimiento, al margen del hecho de ser objeto de concepto. Pero en el concepto se alcanza esa esencia, se la conoce. En él se da pues la cosa en un estado especial: como conocida. Si preguntamos qué propiedades adquiere la cosa en tal estado el tomista responderá: en tal estado la cosa es o bien universal o bien sujeto o término medio, etc. Tomemos la propiedad de ser universal que es la que posee la cosa en cuanto conocida conceptualmente. En ésta una propiedad que la cosa tienen sólo en tanto es conocida. Notamos ya que se trata de una propiedad de la cosa en tanto conocida y no del entendimiento ni de la esencia en sí misma ni tampoco de la esencia en cuanto individuada.

Respondemos ahora a la cuestión de cómo se conoce esta propiedad que es la universalidad. Sólo por reflexión sobre el concepto o *intentio*. Obsérvese que la esencia conocida es *de hecho* universal en el intelecto. El intelecto no podría captar la esencia de otra manera precisamente porque ella está en el inteligida. Pero lo que tal acto de captación nos muestra no es la universalidad sino la esencia tal como es en sí. Sólo una reflexión sobre la cosa conocida capta aquello que es propio de la cosa en tanto ha sido captada por el intelecto. Y entre lo que es propio de ella se halla esta manera de ser universal. Pero ese modo de ser, ese tipo de existencia se reduce a ser inteligida. El ser de toda propiedad que pertenece a la cosa en tanto conocida, el ser de la universalidad se reduce a ser

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

conocida. El conocimiento le da ser. Si no fuera conocida no sería. Es pues un ser de razón ⁶⁶.

Tratemos ahora de precisar más los conceptos enunciados más arriba. Un concepto universal nos presenta la esencia de alguna cosa. Por ser el concepto un producto del entendimiento, la cosa es presentada en él con la característica de la universalidad ⁶⁷. Se trata pues de una naturaleza o esencia a la que afecta la propiedad o *intentio* de universalidad. Esta universalidad es lo que técnicamente en el tonismo se llama una *intentio* segunda pues es una propiedad de la cosa en tanto conocida ⁶⁸. De ella debemos ocuparnos pues es precisamente una de las propiedades que la cosa puede adquirir en dicho estado y constituye una de las diferencias entre el mundo del logos y el mundo extramental, el mundo real. A diferencia de Spinoza en el tomismo no existe la posibilidad de fusionar o confundir el plano del pensamiento con el de la realidad pues si bien el concepto, juicio o raciocinio como producto del entendimiento nos dan la esencia de la cosa real, esa esencia, tal como se da en ellos, posee propiedades que definen el entendimiento mismo, no como facultad cognoscitiva o como entidad psíquica real pero sí como "realidad" lógica.

Las propiedades que se siguen de la cosa en tanto conocida, las así denominadas segundas intenciones son pues entidades de razón. No son propiedades reales ⁶⁹. Son propiedades que se siguen del estado de conocidas que poseen las cosas, y esto hace ver que se fundan en las cosas. Esta distinción acentúa la diferencia entre lo que conviene a lo real como tal y lo que conviene a lo real en tanto conocido. Ni el mundo real es absorbido en el mundo del pensamiento ni éste en aquél. Por el contrario, en Spinoza, el pensamiento se halla reificado. Pero en el tomismo, al hablársenos de propiedades lógicas, de entes de razón, se marca claramente su oposición a la propiedad real. El ser de razón es el que tiene existencia objetiva sólo en el entendimiento ⁷⁰. Y esto significa precisamente que el ser de razón no tiene existencia real. Pongamos un ejemplo. El acto de intelección de una esencia es un hecho real dado en este o aquel sujeto. Pero la universalidad, que es un ente de razón lógico, no es realmente un acto de sujeto alguno. Tampoco es un

⁶⁶ Cfr. SCHMIDT, R., *op. cit.*, pág. 126.

⁶⁷ En el juicio y raciocinio la cosa adquiere otras propiedades. Cfr. GREDT, J., *Logica*, II P. Cap. I, párrafo 112: "...distinguimus intentiones secundae secundum tres operationes mentis...".

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Cfr. *In IV Met.*, lect. 4.

⁷⁰ Cfr. GREDT, J., *op. cit.*, p. 110.

hecho ni una propiedad de la realidad extramental. Sólo es algo que por reflexión podemos conocer, y sólo puede ser conocida en cuanto es un objeto de concepto, en cuanto concepto objetivo, y en definitiva no es sino una propiedad de éste.

Nótese además que en el tomismo *intentio* denota una acción ⁷¹, pero en tanto esa acción depende del objeto hacia el que tiende, se llama *intentio* al objeto enfocado. De ahí que se hable de *prima intentio* y *secunda intentio* no sólo como propiedades sino como actos intelectivos. En la primera se enfocan y se alcanzan las propiedades reales; en la segunda, las de razón. En la primera se captan propiedades de la cosa, a ella atribuibles. La *prima intentio* es por ello la semejanza intencional de esas propiedades. Esta semejanza está en el intelecto. En la segunda intención se captan las propiedades de la cosa en tanto es conocida; son pues propiedades a ella atribuibles. La segunda intención es una semejanza de tales propiedades. Y es claro que si la primera intención es una semejanza de la cosa, la segunda es una semejanza de esta semejanza ⁷².

Además la *prima intentio* es el acto del entendimiento por el que éste entiende las cosas; es el acto primario de entender. Por el contrario la segunda intención es un acto reflexivo que supone la cosa ya conocida y por reflexión alcanza las propiedades que se siguen de ella en tanto conocida. Vemos cómo entonces la segunda intención es un acto que enfoca el objeto en ese estado "segundo" que es el que la cosa adquiere en el entendimiento, pero las propiedades de la cosa en tanto conocida se dan ya en la misma primera intención, es decir en el mismo producto del intelecto que capta la esencia de la cosa. Sin embargo tales propiedades son conocidas en la segunda intención, es decir en el acto reflexivo del intelecto de la mente, el que nos permite conocer, aunque no producir, las propiedades segundas.

Las consideraciones precedentes nos permiten concluir que si bien el concepto universal constituye una semejanza absoluta de la esencia, si nos hace conocer la esencia de la cosa y todo su ser consiste en presentarnos otra cosa ocultando su propia entidad para que ante nuestra inteligencia sólo aparezca la cosa, lo cierto es que se distingue de la cosa por un acto de reflexión que percibe aquellas propiedades —ocultas al acto de primera intención— que se dan en la cosa en tanto conocida. Y es precisamente el hecho de que tales propiedades sean puramente de razón lo que deja intacta la realidad que el concepto nos muestra. Si tales propiedades fueran reales ha-

⁷¹ Cfr. *De Ver.*, 21, 3 ad 5.

⁷² Cfr. *De Pot.*, 7, 6, c

bría que admitir una reificación del concepto con lo que la diferencia entre el entendimiento y lo real desaparecería y quedaría cuestionada la capacidad del mismo para mostrarnos lo real sin deformarlo. En tal caso el acto reflexivo no descubriría propiedades de razón sino propiedades reales. O mejor dicho: sería difícil —si no imposible— distinguir unas de otras. Y el mismo problema podría plantearse en una segunda reflexión sobre la reflexión misma y así al infinito.

AUGUSTO FURLÁN

*Universidad Nacional de
Córdoba, Argentina*

NOTAS Y COMENTARIOS

SANTO TOMAS EN INGLES

En varias oportunidades se ha ocupado nuestra revista de las traducciones al inglés de diversas obras del Angélico; nos parece ahora oportuno resumir aquí, como en rápido panorama, el estado de la cuestión, agregando algunas nuevas versiones según han llegado ellas posteriormente a nuestra redacción. Creemos con ello tanto hacer un servicio al lector cuanto estimular, aun cuando más no sea que por santa envidia, a quienes puedan dedicarse a tan plausible menester cual es el de hacer accesible Santo Tomás a un público que, urgido a volcarse a las fuentes de un tomismo vivo, necesario tanto más cuanto más confusas aparecen las ideas fundamentales aun en aquéllos de quienes debiera esperárselas claras y precisas, sólo tiene acceso a muy pocas —si bien importantes— de las numerosas obras del Santo Doctor, por una explicable ignorancia del latín. Bien va que el especialista recurra a los originales; pero no se ha de olvidar que el mismo Santo Tomás fue capaz de comentar a Aristóteles —¡y cuán bien lo hizo!— a través sólo de las traducciones de Guillermo de Moerbeke; traducciones que al cabo significaron entonces una verdadera divulgación, necesaria por la escasez de eruditos capaces de hacerse con el griego.

Y entremos ya en materia. Consignaremos en esta reseña las obras en un orden más bien convencional, citando todo cuanto ha llegado a nuestro conocimiento como existente, haya sido o no comentado en nuestra revista; se haya o no recibido en nuestra redacción como enviado por los editores. Si existe un comentario previo, consignaremos el título completo de la obra, y a continuación simplemente el lugar donde puede hallarse dicho comentario (en este orden: año, volumen, página de SAPIENTIA).

Summa Theologiae, texto latino y trad. inglesa, con introd., notas, apéndices y glosarios a cargo de los Padres Dominicos de las Provincias de habla inglesa; ed. de los Blackfriars en colab. con McGraw-Hill Co., New York, y Eyre and Spottiswoode, London, 1964...

Edición programada en 60 vols., de los cuales se han comentado en nuestra revista los vols. 1-2 (1965, XX, 230 ss.), 3-4-6-13-21 (1966, XXI, 305), 18-22-26-28-33-39-42 (1967, XXII, 238) en tanto han sido enviados por McGraw-Hill; lamentablemente no hemos recibido los volúmenes posteriores. La edición inglesa anterior (London, 1912-1942) constaba de 22 vols. con sólo el texto inglés.

On the truth of catholic fait, transl. by A. Pegis, J. Anderson, V. Bourke and C.O'Neil, New York, 1955-56, 4 vols.

Obra que no hemos logrado consultar.

Tractatus de substantiis separatis, ed. crítica de Francis J. Lescoe, Saint Joseph College, Wets Hartford, Conn., 1962.

El comentario ha aparecido en 1964, XIX, 224; no obstante tratarse de una ed. crítica latina, la consignamos aquí porque sabemos que el mismo autor ha preparado y editado una latino-inglesa y otra solamente inglesa.

The principles of nature, trans. by P. H. Conway, College of St. Mary of the Springs, Ohio, 1963 (pro manuscripto).

Comentario en 1965, XX, 220.

Existe otra versión del mismo opúsculo encabezando la obra *An introduction to the philosophy of nature*, by R. A. Kocourek, North Central Publishing Co., Minnesota, 1956.

The disputed questions on truth, trans. from the definitive Leonine text by R. W. Mulligan (vol. I, QQ. I-IX), J. W. McGlynn (vol. II, QQ. X-XX) and R. W. Schmidt (vol. III, QQ. XXI-XXIX), Henry Regnery Co., Chicago, 1952-54, 3 vols.

Edición verdaderamente encomiable de esta importantísima obra. No sólo la versión en sí misma parece muy ajustada al original, sino que la misma está conducida al partir del texto crítico latino preparado por la Comisión Leonina; texto que los autores han tenido el privilegio de disponer mucho antes de su publicación (de hecho aún no aparecido, si bien se anuncia ahora como inminente. Por lo demás, la edición cuenta con una informativa introducción general de V. Bourke; con los principales lugares paralelos correspondientes a cada artículo; con la ubicación exacta de autores y obras a que hace referencia S. Tomás; con un glosario de términos técnicos; y con un índice de fuentes y materias, comunes a los tres volúmenes. Agrégase a todo ello la cómoda y elegante presentación editorial.

On the power of God, Trad. por los PP. Dominicos ingleses, The Newman Press, Westminster, 1952.

Traducción de las QQ. *Disputatae De Potentia Dei*, que no hemos logrado ver.

Aquinas on Being and Essence, a translation and interpretation by Joseph Bobik, University of Notre Dame Press, Indiana, 1965.

Un amplio comentario a su traducción de este importante opúsculo metafísico es el de Bobik, pues abarca casi 280 pp. en total. El autor ha adoptado para su versión el texto latino preparado por L. Baur, procediendo luego a comentarlo párrafo por párrafo, de modo tal que el conjunto resulta en un verdadero tratado de metafísica estructurado al hilo temático del opúsculo. Hasta donde sabemos es este el comentario más amplio existente en idioma moderno.

St. Thomas Aquinas on Being and Essence, trans. with introduction and notes by A. A. Maurer, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1949.

Otra versión del mismo opúsculo; no hemos podido verla.

Cajetan, Comentary on Being and Essence, trans. from the latin with an intr. by Lottie H. Kendzierski and Francis C. Wade, Marquette University Press, Milwaukee, 1964.

Si bien se trata fundamentalmente del comentario del Cardenal Cayetano al *De ente*, la obra tiene su lugar aquí puesto que la traducción incluye el texto mismo del Angélico; por otra parte, la importancia del comentarista obliga de por sí a su mención en esta reseña. El valor de la edición se ve incrementada por la introducción general y las copiosas notas (fuentes, correcciones, referencias, etc.) que han agregado sus autores.

St. Thomas Aquinas on Being and Essence, trans. by F. C. Wade and Lottie Kendzierski, Marquette University Press, Milwaukee.

Traducción que hemos visto mencionada en la obra anterior.

St. Thomas Aquinas On Spiritual creatures, trans. by Mary C. FitzPatrick, misma editorial.

Igual referencia.

St. Thomas Aquinas On charity, trans. by Lottie Kendzierski, misma editorial.

Igual referencia.

Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians, transl. by F. R. Larcher, New York, 1966.

Commentary on Saint Paul's Epistle to the Ephesians, transl. by Matthew L. Lamb, New York, 1966.

Dos ejemplos de la importante obra exegética del Angélico, que no hemos logrado consultar.

Treatise on the virtues, transl. by John A. Oesterle, New Jersey, 1966.

Traducción de *Summa Theologiae*, I-II, qq. 49-67; tampoco hemos podido ver esta obra.

Commentary on the Trinity; QQ. I-IV, trans. by Sr. R. E. Brennan, St. Louis, 1956.

Obra que no hemos logrado consultar.

The division and methods of the sciences, QQ. V and VI of his Commentary on De Trinitate of Boethius, trans. with introd. and notes by A. Maurer, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1953.

Obra que completa a la anterior, mas que lamentablemente tampoco hemos logrado consultar.

The soul, trans. by J. Rowan, St. Louis, 1949.

Obra no consultada.

De los importantísimos comentarios de Sto. Tomás a las obras de Aristóteles, sabemos que han aparecido en inglés:

Aristotle, On interpretation. Commentary by St. Thomas and Cajetan, trans. from the latin with an introduction by Jean T. Oesterle, Marquette University Press, Milwaukee, 1962.

Una cuidadosa traducción del comentario de S. Tomás (completado por Cayetano) al *Peri Hermeneias*; la autora no sólo ha logrado una versión correcta en base al texto de la Ed. Leonina, sino que ha incluido una versión del texto de Aristóteles, y agregado abundantes notas aclaratorias (del griego, de la versión latina de Moerbeke, de citas de S. Tomás, etc.).

Exposition of the Posterior Analytics of Aristotle, trans. by P. Conway, Québec, 1956 (pro manuscrito).

Edición que no hemos logrado ver; tenemos noticia que ha aparecido ya la edición definitiva del P. Conway.

Exposition of the Physics of Aristotle, trans. by R. F. Larcher and P. H. Conway, College of St. Mary of the Springs, Ohio, 1958-63 (pro manuscrito).

Obra comentada en 1964, XIX, 132.

Commentary on Aristotle's Physics, trans. by R. J. Blackwell, R. J. Spath and W. E. Thirlkel, Yale University Press, New Haven, 1963.

Otra versión, esta vez completa pues la anterior sólo trae de los libros I y II un amplio sumario, del comentario a la *Física*; en ninguno de ambos casos se incluye el texto del Estagirita. Obra esta comentada en 1964, XIX, 288.

Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens, trans. by R. F. Larcher and P. H. Conway, College of the St. Mary of the Springs, Ohio, 1963-64 (pro manuscrito).

Comentada en 1965, XX, 220.

Exposition of Aristotle's Treatise on Generation and Corruption, trans. by R. F. Larcher and P. H. Conway, College of the St. Mary of the Springs, Ohio, 1964 (pro manuscrito).

Comentada en 1965, XX, 220.

Exposition of Aristotle's Treatise on Meteorology, trans. by R. F. Larcher and P. H. Conway, College of the St. Mary of the Springs, Ohio, 1964 (pro manuscrito).

Comentada en 1965, XX, 220.

Aristotle's De Anima, in the version of William of Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas, trans. by K. Foster and S. Humphries, with an intr. by Ivo Thomas, Routledge and Kegan Paul, London, 1951.

Traducción que incluye la del texto de Aristóteles, ambas llevadas a cabo según la ed. latina de Pirotta; sin embargo los autores han corregido ocasionalmente el texto latino y agregado algunas notas aclaratorias.

Commentary on the Nicomachean Ethics, trans. by C. I. Litzinger, Henry Regnery Co., Chicago, 1964, 2 vols.

Con la análoga excelente presentación tipográfica del tratado *On truth* (cf. supra), aparece esta versión del comentario a la ética nicomaquea. La trad. se ha hecho sobre la ed. latina de Cathala-Spiazzi; para mayor utilidad de esta edición, el traductor ha agregado: un cuadro sinóptico del contenido de los diez libros de la Ética; un resumen analítico del comentario de S. Tomás a cada lección, dispuesto junto al texto de Aristóteles y que facilita la comprensión del texto del Aquinate; una lista de obras citadas y consultadas; un índice onomástico y otro de materias.

Commentary on the Metaphysics of Aristotle, trans. by J. P. Rowan, Henry Regnery Co., Chicago, 1961, 2 vols.

Obra comentada en 1964, XIX, 303, y que completa magníficamente la serie hasta ahora editada por la editorial Regnery.

Todavía podemos agregar, como *opera minora*.

Proems and first lectures of the Exposition of Aristotle, trans. by P. H. Conway and R. F. Larcher, College of the St. Mary of the Springs, Ohio, 1965 (pro manuscripto).

Aquí los autores han recopilado, con muy buen criterio, los substanciosos prólogos o primeras lecciones, según sea el caso, de los comentarios del Angélico a Aristóteles. Para el lector no familiarizado resulta insospechable la cantidad y calidad de doctrina que hallará en ellos.

Exposition of the Metaphysics of Aristotle, Books I-XII. A summary, trans. by P. H. Conway, College of the St. Mary of the Springs, Ohio, 1963 (pro manuscripto).

Edición donde se resumen con cierta amplitud, pero utilizando el texto mismo del Angélico, su comentario a la *Metafísica*. Obra muy útil como introducción a la ciencia primera.

Este es, hasta donde nuestro conocimiento alcanza, la situación respecto de las traducciones que dispone el lector inglés. Si se establece una comparación —que no pretendemos odiosa sino positivamente estimulante— con lo que poseemos al respecto en castellano: ambas *Sumas*; una benemérita traducción de varios *Opúsculos filosóficos*; las exposiciones del *Credo*, el *Padre Nuestro* y el *Ave María*; dos o tres opúsculos teológicos sueltos; el *De ente*; el *De principiis naturae*; muy recientemente la cuestión primera del *De Veritate*; y tal vez alguna cosa más, pues no pretendemos ahora ser exhaustivos aquí, la conclusión no puede ser más obvia y deplorable: Santo Tomás sólo pobremente puede ser poseído por el lector desconocedor del latín, quien debe conformarse

con explicaciones y exposiciones de un autor cuyos textos, en gran parte, le son desconocidos. De modo tal no puede pretenderse una real vigencia del tomismo si sólo se lo conoce de segunda mano, esto es, si no puede frecuentarse al maestro primero originante. Líbrenos el Señor de pretender simplemente una vuelta a la letra del Angélico que nos convierta en cómodos e irresponsables repetidores de una doctrina que, no obstante todo su inmenso y seguramente no totalmente explotado valor. (¿Puede agotarse a un genio, comprendérselo acabadamente en todos sus detalles?), es ciertamente perfectible, aunque más no sea a través de la asimilación y resolución de problemas típicos de nuestra época. Pero líbrenos también de intentar hacer tomismo sin Tomás. Para lo cual no nos queda sino hacer accesible Tomás a oyentes y lectores presentándoles sus textos en lengua vernácula.

J. E. BOLZÁN

BIBLIOGRAFIA

ALBERTO MORENO, *Qué es la lógica matemática*, Ed. Columba, Colección Esquemas, Buenos Aires, 1967, 75 pp.

Este trabajo cumple satisfactoriamente la difícil tarea de presentar en pocas páginas una síntesis clara y completa del contenido medular y carácter científico de la lógica moderna. Sobre su naturaleza, partes, axiomatización, metateoría, historia, modos de aplicación y acerca de posibles críticas a la disciplina en cuestión —cuya defensa asume el autor— versan los capítulos de la obra.

De la naturaleza de la lógica matemática se expresa que no es sino el desarrollo de conceptos y procedimientos implícitos ya en Aristóteles. Tal opinión es reiterada en párrafos posteriores donde se afirma que ella difiere de la tradicional “por el uso de instrumentos más refinados y no por el propósito y objeto de estudio”. Entre éstos la formalización y simbolización deparan, mediante la liberación del significado en los símbolos, un tratamiento técnico de las argumentaciones que en definitiva permite su utilización al margen de cualquier supuesto filosófico. El capítulo dedicado a las partes de la lógica matemática abarca exposiciones sucintas sobre la lógica sentencial —a la que se considera base de las demás—, la de predicados, clases y relaciones. Se incluyen también la lógica modal y la cuestión de las paradojas. La axiomática es vertida con sintética precisión. Se hace notar que los axiomas elegidos no hallan justificación en la misma lógica ya que ésta “se interesa sólo por la derivación de nuevas expresiones y no por la verdad o certeza de aquéllos”. El autor expone su punto de vista sobre esta rama de la lógica al juzgar que el edificio construido mediante ella es ordenado y perfecto. La alusión apunta explícitamente a los *Principia Mathematica* de Whitehead-Russell. Con respecto a la metalógica, ella trata acerca de las leyes lógicas. Las referencias de rigor a la semiótica y sus partes figuran en este lugar.

Si pasamos por alto la informativa exposición sobre la historia de la lógica moderna y lo concerniente a sus variadas aplicaciones —temas que en una obra como la que comentamos apenas si pueden ser esbozados— llegamos al interesante capítulo final donde el autor pone de manifiesto su opinión sobre la importancia, necesidad y valor de dicha disciplina. Establece en primer término que la lógica matemática es lógica, con lo cual anticipa tácitamente lo que en páginas posteriores hará explícito, a saber, que no es parte de la matemática. Este pensamiento deviene más preciso cuando expresa que la lógica simbólica, en tanto lógica formal “explicita los supuestos tácitos de las argumentaciones”. Y aclara además que ella no puede admitir supuesto alguno pues esto significaría pura y simplemente “contradecir la naturaleza de la lógica”. El párrafo final,

dedicado a mostrar la no innecesariedad de la lógica matemática, vuelve a presentárnosla como el resultado de un progreso sobre la lógica tradicional pues ambas aparecen sólo como “dos momentos de un mismo desarrollo”. Además el autor sostiene que la primera representa “la única lógica formal actual” y todo intento de reconocer junto a ella otra lógica es “tratar de conservar artificialmente algo superado por el progreso de la ciencia lógica cuando no de insinuar que lo adquirido por generaciones anteriores tiene un contenido más noble que los descubrimientos hechos en nuestro tiempo. Y esto último —agrega— es una aberración”. Mas estas significativas palabras del autor serán comprendidas en su justo alcance si se las asocia con otra aseveración suya donde manifiesta que no pretende “defender el derecho a la existencia de la lógica matemática frente a otras concepciones de la lógica” pero —y aquí cita a Bochenski— que la lógica matemática “ha fortalecido la posición tradicional del tomismo en lógica” por lo que sus métodos “deben ser usados por los tomistas” y por “todos los interesados en filosofía”.

Puede afirmarse en conclusión que tanto la exposición general como las opiniones personales del autor acerca de la disciplina que lo ocupa —opiniones que hemos querido transcribir ya que comprendidas en su justo significado resultan sin duda valiosas, sobre todo si se tiene en cuenta que provienen de un consumado especialista— hacen de esta obrita un modelo en su género. Entendemos decir con esto que tanto la tarea de síntesis como la de información y propedéutica —las cuales constituyen los objetivos primordiales de este tipo de trabajo— han sido llevadas a cabo con resultado excelente.

AUGUSTO FURLAN

DONALD CARY WILLIAMS, *Principles of Empirical Realism*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, Illinois, U.S.A., 1966, XI, 471 pp.

Este libro lleva por subtítulo el de “Philosophical Essays”, y, efectivamente, está constituido por dieciocho capítulos que reproducen, con los arreglos necesarios para evitar superposiciones o contradicciones previos artículos filosóficos del autor, publicados en diversas revistas desde 1923 hasta 1965.

Los títulos de los capítulos son (traduciéndolos al castellano): 1) Realismo; 2) Análisis, proposiciones analíticas y definiciones reales; 3) La naturaleza y las variedades de lo “a priori”; 4) La existencia de la conciencia; 5) Designación y certeza empírica; 6) El significado real de las sentencias; 7) Los elementos del ente; 8) El realismo como hipótesis inductiva; 9) La inocencia de lo dado; 10) Verdad, error y localización del dato; 11) Sobre el tener ideas en la cabeza; 12) El naturalismo y la naturaleza de las cosas; 13) La mente como realidad de hecho; 14) El combate naval de mañana; 15) El mito del tránsito; 16) La derivación de probabilidades a partir de las frecuencias; 17) Probabilidad, inducción y el hombre previsor; 18) El significado del bien.

En su *Prefacio*, el autor define al “realismo empírico” como siendo “un realismo en el más venerable sentido”, es decir, que afirma que existe un conocimiento válido de la existencia y naturaleza de un mundo distinto e independiente de nuestras percepciones, y, “a fortiori”, de nuestros pensamientos y de nuestra habla a su respecto, y que sin embargo es —tal conocimiento— empírico, pues consiste en construcciones conceptuales sacadas de y confirmadas

por la experiencia sensorial (pp. V-VI). Sostiene que el patriarcal prototipo de este realismo es el aristotelismo escolástico; pero afirma que éste se hallaba tan lleno de intrusiones metafísicas y teológicas, y tan olvidado de los hechos y de la lógica de la nueva ciencia, que sólo ahora da muestras de despertar y de dirigirse hacia sus verdaderas posibilidades. Por eso, considera a Locke como un precedente más cercano; pero admite que su labor fue defectuosa y quedó inconclusa, con lo cual el empirismo se deslizó hacia el subjetivismo y el escepticismo, por lo que la expresión "realismo empírico" ha de parecerles hoy a muchos una paradoja.

En cuanto a la evolución de sus propias ideas, afirma el autor que comenzó por cierto cientismo y materialismo dogmáticos; que luego, por la lectura de ciertos autores idealistas, tuvo veleidades solipsistas, cuyo hechizo fue a su vez curado por la lectura del idealista objetivo Bosanquet, el cual, no sin paradoja, lo llevó de nuevo al realismo, en el cual lo confirmó la influencia de los "neo-realistas" de 1910-20, que se caracterizaban por ser también empiristas. Se muestra enemigo del positivismo lógico, del operacionalismo, de la filosofía de análisis, de la de Wittgenstein, del existencialismo, del budismo zen y de otras posiciones de moda, y admite que a partir de los hechos observables pueden obtenerse, por generalizaciones incondicionadas, verdades universales y necesarias, "a priori" pero factuales.

Empero, muestra el autor ciertas tendencias materialistas, y además su realismo es indirecto: la existencia del mundo independiente de la conciencia aparece sólo como una probabilidad inductiva, aunque sin duda muy grande y suficiente para una convicción racional. Creemos que ese materialismo y ese realismo indirecto pueden llevar a destruir las buenas intenciones realistas del autor. En efecto: a) si nada de supraempírico hay en la realidad dada ni en nuestra mente, no aparecen suficientemente justificados el valor incondicionado y universalísimo de la inteligencia, ni el alcance real de ese valor, más allá de la actual experiencia; y el ente material mismo puede desvanecerse en insustancial conjunto de fenómenos; b) si la mente es material, y también el mundo, la identificación intencional con éste en su realidad misma es imposible, y entonces el objeto inmediato del conocimiento son representaciones ("en el cerebro", según el autor); pero entonces toda inferencia recaería sobre simples representaciones, y no podría llevar a la realidad en sí. Por lo cual de ningún modo podría decirse que la existencia de esa realidad fuera siquiera una hipótesis fundada en una altísima probabilidad inductiva. Y el propio cerebro se disolvería en un conjunto de fenómenos y de representaciones, con lo cual el realismo materialista se transformaría, por necesidad interna de su ontología y de su gnoseología, en fenomenismo e idealismo.

Pero el libro es serio, y muy al día.

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

HUMBERTO PIÑERA, *Unamuno y Ortega y Gasset. Contraste de dos pensadores*. Centro de estudios humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1965, 451 pp.

Se escribe mucho sobre Unamuno y muchísimo sobre Ortega. Pero, no conocíamos un libro que considerase a los dos a la vez. Y hay más de una razón para hacerlo. No sólo los perfiles de ambos aparecen más firmes al ser contrastados, sino que en la visión de conjunto se capta mucho mejor la temática,

las tensiones y el ambiente filosófico español sensible y permeable a la marcha de las ideas que dominan en la generalidad de Europa.

El autor comienza con una advertencia sobre el origen y la intención, modesta, de su obra: es el resultado de un curso a los estudiantes norteamericanos de la Universidad de New York, y sólo pretende "aproximar a los estudiantes norteamericanos al pensamiento de Unamuno y Ortega y Gasset" (p. 5). El objetivo es logrado ciertamente, pero, el trabajo es útil no sólo para una "mera aproximación de los estudiantes norteamericanos", sino para todo el que quiera formarse una idea del pensamiento, personalidad y envergadura literaria de los dos pensadores españoles. En los dos primeros capítulos se los estudia bajo un enfoque común: Unamuno y Ortega son los dos pensadores y escritores de España en lo que va de este siglo, que se implantan en la "filosofía de lo concreto" y que sienten profundamente el "tema de España". Pero, detrás de estos rasgos más o menos comunes, son hombres, estilos, filosofías no sólo distintas sino contrapuestas. Piñera, en los siguientes capítulos, tercero, cuarto y quinto, nos presenta facetas de los dos personajes en sugestivos contrastes: Religiosidad e Indiferencia religiosa; Antirracionalismo y Racionalismo... Los últimos capítulos se consagran a analizar separadamente los aspectos principales de la obra de Unamuno y Ortega, tres para el primero y dos para el segundo.

Como puede verse, por esta muy breve referencia, el autor no sólo se limita a hacer una exposición y contraposición del pensar de los dos filósofos, sino que los enfoca también vital y literariamente. El estudiarlos primero en "coincidencia y oposición" y después independientemente hace la segunda parte (estudio separado de cada uno), más propia para analizar en totalidad y profundidad el pensamiento de los escritores, demasiado breve. El lector tendrá que completarlo con lo que se dijo en la parte primera. La complejidad de los puntos de vista que el autor hace desfilar en su obra no es propicia para una presentación exhaustiva de los mismos, ni siquiera completa a veces. Esto no insinúa en modo alguno que el libro sea superficial. Todo lo contrario: Piñera no sólo conoce los temas que maneja, sino que los presenta con fuerza y sugestión. Domina por igual las palabras y las ideas.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

JACQUES MARITAIN, *Distinguir para Unir o los Grados del Saber*, segunda edición en castellano, traducción de Alfredo Frossard en colaboración con Leandro de Sesma y Pacífico de Iragui, Club de Lectores, Buenos Aires, 1968, 763 pp.

En 1932 apareció esta obra, sin duda la más importante de Maritain, traducida casi inmediatamente al castellano en Buenos Aires. Agotada esta edición española hace ya muchos años, respondiendo a una exigencia del público que la reclamaba, aparece ahora esta segunda edición, sustancialmente la misma que la primera, en la cual sin embargo se han tenido en cuenta las modificaciones y apéndices que el autor ha introducido en sucesivas ediciones del original francés, la séptima actualmente. Está de más insistir sobre el valor de esta obra del gran tomista francés, reconocida en todo el mundo y traducida en los principales idiomas. En verdad se trata de un prolijo y profundo trabajo de análisis de los diversos grados del saber humano, tanto del orden natural —científico

experimental, filosófico natural y metafísico— como del orden sobrenatural —teológico y místico, con referencias a San Agustín y a San Juan de la Cruz—. El libro brinda también una sólida fundamentación del *realismo crítico* y esclarece otros tópicos relacionados con el tema central de la obra.

Valiosas monografías del autor han sido incorporados en forma de apéndices o “anejos”. De ellos queremos llamar la atención especialmente sobre el referente a la *Noción de Subsistencia*, en que Maritain abandona la tesis de Cayetano —el constitutivo de la persona está en el modo de *incomunicabilidad de la esencia o naturaleza, natura prius* a la existencia— para retomar la tesis de Capreolo —el constitutivo de la persona es *la existencia* o, mejor, *la exigencia de la misma*—.

No podemos menos de felicitar al Club de Lectores que ha tomado el cuidado de esta segunda edición de la célebre obra de Maritain, tan importante para el conocimiento de la gnoseología tomista en los diversos grados del conocimiento. Ella será un texto universitario imprescindible para nuestros alumnos de filosofía. El libro está muy bien presentado y elegantemente encuadernado en tapas flexibles de plástico, que facilitan su uso cotidiano.

OCTAVIO N. DERISI

K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Introducción al Pensamiento Filosófico*, Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, traducción de Rafael de la Vega, 1967.

Este libro resulta, al cabo de su lectura, una gratísima experiencia: es una verdadera puesta en contacto con una interesantísima reflexión filosófica. Tal resultado es el fruto de la deliberada intención del Autor. “El presente libro ha sido escrito con el propósito de *encontrar un camino* desde el cual sea posible avizorar en toda su extensión las cuestiones filosóficas más importantes y de recorrerlo junto con aquellas personas interesadas en la filosofía” (Introducción Pág. 7). (A partir de aquí todo subrayado que se encuentre es nuestro.)

Tres convicciones fundamentales asisten al A. en este intento de hacernos recorrer “el camino”: a) “La esencia de la filosofía sólo puede ser captada a partir del filosofar” (qué más verdadero que esa proposición); b) que estamos en una situación histórica tal que “la misma esencia de la filosofía está problematizada” (qué duda cabe); c) y que “sólo puede resultar adecuada a sus tareas actuales si es capaz de asentar pie firme en las cuestiones como han sido planteadas por el pensamiento de Heidegger” (esta última convicción resulta al cabo su mayor mérito y limitación).

Acompañemos al A.; comienza con una invitación a la “empresa del Filosofar” pero del “filosofar por nosotros mismos” (p. 15), pues “la filosofía constituye para sí misma objeto de una constante interrogación” (p. 16). Pero como nos encontramos ya en una tradición filosófica es menester entonces dejar que la filosofía misma nos diga lo que ella es; y ella se dice a sí misma en “Cinco determinaciones fundamentales” (Cap. I, pág. 19), lo que ya nos anticipa la cuestionabilidad de su esencia. En este primer Cap. buceamos, llevados de la mano por Platón y Aristóteles, en las cinco determinaciones clásicas de la filosofía: 1) La Filosofía como búsqueda de los primeros Principios y Causas; 2) como Ciencia del Ente en cuanto Ente; 3) como contemplación intuitiva

de la verdad; 4) como tendencia hacia la muerte; 5) como asimilación a lo divino. Estas determinaciones aparecen ante una primera mirada como alejadas entre sí y no teniendo casi nada en común, pero ante otra más atenta muestran "un nexo interno" que indica como una "unidad superior" a la que todas pertenecen (p. 56).

Esa unidad superior es la Metafísica, que aparece entonces como la forma fundamental de la filosofía (Cap. II). Visto más de cerca, la filosofía es "esencialmente Metafísica, porque parte de la Naturaleza, y a través de ella la supera y va más allá, hasta el conocimiento del Ente, que en su calidad de fundamento de lo permanente en la naturaleza, es lo permanente en sí y por sí, esto es, lo divino" (pág. 66); o, dicho al modo de Heidegger, la filosofía, en cuanto solución de la pregunta: ¿Qué es el Ente?, es Metafísica.

Pero resulta que estamos inmersos en una *época histórica tal*, en que el saber sobre la Naturaleza, que es como el primer peldaño en el ascenso hacia la Metafísica, está dominado por las ciencias naturales que no precisan, ellas a su vez, de la metafísica. Por eso pregunta V. Sch. "¿Qué es esto que la naturaleza sea objeto de ciencias que no tienen necesidad alguna de la Metafísica?", y en consecuencia, "¿Cuál es la situación actual de la Metafísica?".

En esta dirección cabe hablar de "La determinación técnico-científica de la esencia de la naturaleza en la época moderna" (Cap. III, p. 83). Descartes, Leibniz y Kant son los que ahora guían al A., quien señala que la época moderna ha operado un proceso en la naturaleza por el cual el hombre de hoy puede gobernarla desde dentro pues en la misma medida en que *conoce* las leyes del causar y del producir, se *apodera* también del obrar espontáneo y natural de la naturaleza misma; y esto no significa otra cosa que "la transformación del obrar natural de la naturaleza en una *posibilidad operativa radicada en la voluntad*" del hombre; por eso es que la esencia de la técnica consiste en "la soberanía esencial de la voluntad sobre la naturaleza". Tal transformación suscita agudamente la cuestión del "Pensamiento técnico y el problema de la Metafísica" (Cap. IV, pag. 101).

V. Sch. muestra a continuación cómo todo saber sobre la naturaleza *exige* su resolución última en la Metafísica, que es el saber "sobre la totalidad del Ente". Esta *exigencia* es necesaria e inmodificable, es decir, como necesidad que es ni el mismo pensamiento técnico puede sustraerse de ella. Pero el pensamiento técnico expulsó a la Metafísica al fundarse en la voluntad de dominio del hombre y entonces *encubrió esa necesidad* creando la falsa esencia de la Metafísica; tal falsa esencia son las *Weltanschauungen*. "La Weltanschauung es la Metafísica invertida en su falsa esencia" (pág. 105); esa transformación se produce cuando se sustituyen los fines sustanciales por los objetivos variables que se ponen al servicio de la voluntad, ahora soberana. El esfuerzo del A. se concentra ahora (Cap. V, p. 107) en ahondar las relaciones entre "Técnica, Voluntad y Weltanschauungen". (Estos dos capítulos son sin duda de lo mejor que presenta el autor). Las cosmovisiones (¿o ideologías?) no son más que "Condiciones, impuestas por la voluntad, para el aseguramiento total de su poder de mando sobre el obrar práctico" (p. 108). Como el Ente se presenta *en la actualidad* "tan sólo como lo eficaz operativo", resulta imposible advertir la necesidad de la auténtica Metafísica, como no sea *regresando* al pasado; dicho de otra manera, necesitamos "*el recuerdo histórico*" de lo que la Metafísica es (¿o fue?) para saber de su falsa esencia de hoy.

Por la razón antedicha se suscita la dramática pregunta: ¿Cómo es posible *aún* en la actualidad, la filosofía en general (pág. 118) si ha caducado en su

configuración verdadera? Esta pregunta da lugar a una nueva problemática, que impone preguntarse por las relaciones de la filosofía con las *Weltanschauungen* (Cap. VI, p. 119) para dilucidar la cuestión de la posibilidad de la filosofía en nuestra época. El resquicio para su esclarecimiento V. Sch. lo formula así: "La metafísica hoy no sólo impera en la forma de su falsa esencia sino *que se halla presente* también como recuerdo esencial." (pág. 121). — Esta es una situación objetiva que nos permite adoptar una actitud más libre frente a las *Weltanschauungen*, y entonces estar en condiciones para formular en nuestros días la pregunta filosófica fundamental.

¿QUÉ ES EL ENTE en cuanto tal Ente y qué ocurre con EL SER, cuando la REALIDAD se ha convertido en una eficacia operativa práctica dominada por la voluntad? (pág. 122) V. Sch. interpreta que Realidad significa que aquello que es ha alcanzado su "presencia plena y total" esto es, su esencia, a diferencia de la posibilidad que no ha llevado todavía su esencia al estado de presencia. (pág. 128) y entonces hoy que se aprecia esta *conversión* de la realidad, se sigue con evidencia "el desmoronamiento de la pretensión de la realidad a la ~~esencia de la voluntad, es la trascendencia revertida en rescendencia, como reali-~~

La consecuencia de esta situación es que la Realidad tendrá la forma "de rechazo y negación del Ser esencial" (pág. 131). Dicho de otro modo, hoy resulta que el "Ser esencial no es la realidad de lo real". "El Ente es ahora Ente *a partir de la negación* del Ser esencial." Y nuevamente una pregunta radical, ¿Qué es el ser sustancial cuando se evidencia como una posibilidad sustraída o arrebatada al Ente? La respuesta da lugar al Cap. VII, pág. 132: "El ser como posibilidad y privación".

Este momento histórico impone un tipo de pregunta sobre el Ente muy peculiar, esto es que no piense o determine al Ser como realidad, por cuanto ha sido sustituido, sino como una "*posibilidad pura*" o en "reposo" (a diferencia de la privación, que es la posibilidad en vistas de realización), que encontramos en el fundamento esencial de la Metafísica. Dicho por el A. (pág. 138) "Podemos llamar al Pensar del Ser como pura posibilidad, con Heidegger, el retorno al fundamento esencial de la Metafísica". Ahora bien, el *camino* que posibilita pensar al Ser como posibilidad pura es el de la "rescendencia metafísica", esto es, el *movimiento inverso* a la trascendencia, "surgido con la Metafísica y de carácter metafísico esencial él mismo." "El incremento de poder, esencia de la voluntad, es la trascendencia revertida en rescendencia, como realidad de lo real" (pág. 143). Justamente a este carácter se le dedica el Cap. VIII.

Es precisamente esta "rescendencia metafísica" la que nos ofrece una *posibilidad experimental* todavía no conocida (p. 144) para poder alcanzar al Ser como posibilidad pura. En el Cap. VI vimos cómo había acontecido sobre la realidad la *supresión del Ser esencial*, o lo que es lo mismo, cómo el *ser esencial* PERDURA como privación (sustracción). Y qué papel juega el hombre en todo esto; "La esencia del hombre es el *lugar abierto* donde hace su aparición el Ser en cuanto posibilidad pura". (Cap. IX, pág. 147). "Porque lo mismo es el pensar y el ser" retoma nuestro A. a Parménides para señalar esa respectiva y esencial pertenencia. Pero el pensar Aristotélico, señala, inscripto de algún modo en esa línea, piensa al Ser en cuanto Ente y tal cosa ya esboza históricamente la DIFERENCIA entre Ser y Ente. La primera característica es que "la Diferencia (ontológica) es y el lugar de su presencia es el Pensar" (p. 158). El desarrollo de la cuestión a partir de este momento se hace fascinante y viene a concluir más o menos así: El Ente es y la nada no es (ente); pero como hay la Diferencia entre Ente y Ser, resulta que el Ser es la Nada (p. 161) o, dicho de otra manera,

"El Ser en cuanto lo diferenciado del Ente y por ello, en cuanto LO OTRO frente a todo aquello que es Ente, es lo no-ente, esto es, la Nada."

Pero, ¿qué significa todo esto? El Ser ya no es una nula nada (ausencia absoluta), sino lo Otro frente al Ente; "lo que no es Ente de manera alguna" y este hecho: no ser ente, "es ya una determinación de su forma esencial" (p. 164). Pero el camino que venimos recorriendo es el del "recuerdo y rememoración de la Metafísica" y encontramos (Cap. X) que la Metafísica, pensando al Ser desde el Ente y no pensando al Ser en cuanto Ser, ha "consumado su tarea" (página 169).

Hemos visto cómo el Ser en cuanto Ser en nuestra época aparece como supresión o privación y se halla presente encontrándose ausente como ser esencial (pág. 170); y se ha dado la paradoja que la era técnica es filosófica, porque en ella el Ser ha comenzado a mostrarse en su diferencia con respecto al Ente. Nuestra época es nihilista, se dice, pero con ello ha evidenciado a la Nada como *Lo Otro* del Ente, es decir, ha presentado al Ser ante el Pensar (pág. 173).

Sin embargo, la filosofía debe explicar al Ser en cuanto Ser (Cap. XI). El Ser ya no es algo del Ente: "El ser es, pero es retirándose y ofreciéndose como el lugar abierto donde el Ente pueda mostrarse". El Ser *produce*, opera la libre dimensión que hace posible al Ente ser el mismo (!); entonces el Ser es "lo *franqueador*" porque da paso libre a cada cosa hacia sí misma. Operando tal posibilidad, el Ser como "lo Franqueador" aparece siendo el origen esencial de la libertad del hombre. Dilucidando la cuestión del Ser, apareció otro tema fundamental: *la esencia de la libertad* que encierra en sí el pensamiento del Ser.

Esta es la tarea filosófica de nuestra época. Nuestro camino ha sido el del recuerdo de la esencia de la Metafísica (Cap. XII). Pero no hay que engañarse, porque es la misma esencia de la Metafísica la que solicita nuestro recuerdo (pág. 185) en la era técnica, porque ella misma, al mostrar la Diferencia, afecta a nuestro pensamiento a recordarla, a la "recordación esencial". Este pensar es recuerdo y como recuerdo es *despedida de la Metafísica*. (?)

Esta alarmante situación, que la Metafísica *haya sido* y que ya no es, nos impele a pensar la "*esencia del tiempo*", pues ella misma es historia; su esencia se ha convertido en algo *sido*. (Pág. 190)

Así concluye esta espléndida Introducción. A riesgo de fatigar al lector con esta extensa nota, he preferido plegarme a los pliegues y repliegues de esta meditación que sigue teniendo por eje el PROBLEMA DEL SER, a pesar de la aparente vía muerta en que concluye. La lectura de este libro es una apasionante experiencia filosófica. La traducción parece un poco dura.

LUIS JOAQUÍN ADÚRIZ

ARCHIE J. BAHM, *Directory of american philosophers IV, 1968-69*, Ed. por Archie J. Bahm, 1915 Las Lomas Rd. N. E., Albuquerque, N. M. 87106, 439 pp.

Esta nueva edición del *Directory* se compone de nueve secciones, que se detallan a continuación:

PART I: "Universities and colleges in the United States and Canada"; PART II: "Fellowships and assistantships"; PART III: "Employment opportunities"; PART IV: "Philosophical journals"; PART V: "Philosophical societies"; PART VI: "Status of the profession"; PART VII: "Editorial department"; PART VIII: "Index of colle-

ges"; PART IX: "American philosophers". La obra sigue prestando la reconocida utilidad de las ediciones anteriores, siendo de admirar la paciencia y el gasto de tiempo que supone compilar tan numerosos datos. Y aun cuando pudiera parecer ocioso, señalemos que los "american philosophers" significan para el Prof. Bahm, y continuando con tan mala costumbre, los "north-american philosophers" exclusivamente.

E. COLOMBO

R. PANIKKAR, *Técnica y tiempo*, Columba, Colección Esquemas, Buenos Aires, 1967, 71 pp.

Después de conocer su "Ontonomía de la ciencia" (Madrid, Gredos, 1961), resulta casi una consecuencia lógica el pensar en que Panikkar ha de exponer su "ontonomia" de la técnica. De hecho, en el Cap. VIII del libro citado, encontramos una discusión muy interesante del problema del tiempo; pero la técnica aparece sólo en tres o cuatro menciones hechas al pasar. Faltaba un tratamiento más extenso y sistemático del fenómeno de la técnica. Y esta obra lo realiza. Tres capítulos (o divisiones) la integran: Técnica (Los elementos. Descripción), Casuística (El conflicto. La ontonomía de la técnica, La vocación de Sansón), y Escatología (Los principios. La tecnocronía); sigue luego, en forma de apéndice, una presentación del debate sostenido por el autor en el IV Coloquio internacional sobre la temática de la desmitologización, celebrado en Roma en 1964.

Podríamos resumir el pensamiento del autor en los siguientes puntos: la técnica no es una simple creación del hombre, sino que tiene un status ontológico propio. Esto hace que lo propio de la técnica no se reduzca a un valor meramente instrumental. La técnica acelera el tiempo del hombre, y esta aceleración no es necesariamente correlativa de una planificación de ser, con lo que aparece el peligro del vaciamiento del tiempo sin una correspondiente perfección de ser. La técnica tiene un sentido escatológico; y también un valor desmitologizador. Destruye los mitos del homo sapiens, del individuo "distinto", y del culto a la muerte, al mismo tiempo que devuelve su dignidad al homo faber, al trabajo colectivo, y a la vida de la masa.

La obra resulta innegablemente de gran interés, a pesar de los puntos discutibles (y discutidos en parte en el apéndice), o solamente indicados. Lamentamos que la presentación tipográfica no haya sabido salvar algunos errores, p. e. un renglón traspuesto en p. 29; "es es" en lugar de "esto es" (p. 38); faltas en la transcripción de palabras griegas, etc.

OMAR ARGERAMI

R. PANIKKAR, *Los dioses y el Señor*. Columba, Nuevos Esquemas, Buenos Aires, 1967, 149 pp.

Este libro puede considerarse como un esbozo "geográfico" del problema religioso por excelencia: la relación del hombre con el "Señor". Precisamente por el carácter que le asigna Panikkar ponemos la palabra "Señor" entre comillas. Porque para el autor no importa tanto el esquema formal doctrinal en esta relación, sino el carácter mismo de la relación hombre-Dios; de allí su

distinción entre ortodoxia y ortopraxis. El ecumenismo sería una supina incongruencia si se lo pretendiera encauzar por carriles doctrinalistas. Quizás sea esta la más importante de las conclusiones a que permite llegar esta obra, tan clara en su contenido como ágil en su expresión.

Además de la introducción, el trabajo comprende tres partes: Una mediación teológica sobre Africa, El encuentro con la India, y La reflexión cristiana. En cada una de ellas campea el espíritu que embebe todo el libro. Africa debe ser africanamente cristiana, o no podrá ser ninguna de las dos cosas. La India nos muestra la posibilidad de un ecumenismo sin eclecticismo. Este ecumenismo debe apoyarse en una verdadera tolerancia, que no cae en el sincretismo ni en el *laissez faire*, pero que tampoco puede apelar a un simple rigorismo doctrinario.

Un libro que hay que leer.

OMAR ARGERAMI

CORNELIO FABRO, *Curso de Metafísica*, traducción de un grupo de alumnos del Seminario Pontificio de Buenos Aires, con revisión de Héctor Aguer, Ed. de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1968, 172 pp.

El libro recoge las clases dadas por el R. P. Fabro en la Pontificia Universidad "De Propaganda Fide" de Roma, durante el año 1948, y está dedicado a los alumnos que allí asistían. Supone, por lo tanto, la riqueza del contacto vivo con el profesor, que se revela en la llaneza de estilo y en la forma personal de dirigirse a los oyentes. No es, ni lo pretende ser, un tratado completo de Metafísica. No comprende la Teología natural, ni trata todos los temas que incluye lo que se llama (tal vez con no mucha propiedad) "Metafísica general", por ej. la analogía, el estudio completo de la causalidad y de los principios metafísicos, etc. Podríamos decir, en cambio, que es un nuevo modo de encarar lo antiguo, presentando no un conjunto de temas, sino la problemática acerca de las primeras y supremas verdades, en cuya búsqueda el hombre se halla comprometido, en su infinito anhelo de verdad. El autor considera que el aristotelismo ha dado una respuesta radical y siempre válida acerca de estos problemas, pero el método debe ahora adecuarse a las exigencias de los tiempos (pág. 10). Así, propone un método dialéctico-reductivo, cuyas características se verán enseguida, estrechamente unido a las exigencias de explicación que presenta la realidad, a la vez que mantiene constantemente gran fidelidad a los textos de Aristóteles y Santo Tomás en la elaboración sistemática.

Comienza por una introducción, en la que se refiere a la naturaleza, objeto, método y principio supremo de la Metafísica, y también, brevemente, a los comienzos de su historia. Debe notarse que estudia en esta parte preliminar el principio de no contradicción, y no junto con los demás en el capítulo dedicado a los principios del ser, como es común, por la aceptación de que este principio coincide con la aparición de la noción metafísica inicial del ser, cuyo punto de partida se halla en la esfera existencial. Los dos libros en que se divide la obra tratan del objeto propio de la Metafísica, es decir, el ser, considerado primero en su división y segundo, en su constitución y subsistencia. Desde el punto de vista metodológico elegido, el problema de la diversificación de los seres es previo al estudio de su estructura.

Al considerar la diversidad de los entes, fenomenológicamente la primera división que aparece en el ser es la de sustancia y accidente. La cuestión es planteada así: ¿Cómo se da la realidad objetiva? ¿Qué explicación de ella presentan los sistemas filosóficos? Frente a la realidad que se manifiesta como variedad fenoménica, se oponen dialécticamente el fenomenalismo y el naturalismo ontológico, y un fallado intento de solución intermedia en la metafísica idealista. Todos ellos no alcanzan a explicar ni fundar los fenómenos, porque de alguna manera esfuman su realidad. Así se nos presenta dialécticamente el problema: cada posición salva parte de lo real, pero no todo; reductivamente, la explicación deberá fundar todos los aspectos que se nos manifestaron en la consideración fenomenológica. Así, a partir de estas manifestaciones mudables podemos pasar a considerar el constitutivo interno, llegando a la sustancia, y distinguiendo en ella los aspectos lógicos de los metafísicos. Después de estudiar los accidentes, especialmente el problema de su existencia, se concluye que la primera división del ser, que se nos presenta como finito en la experiencia, es la que sigue el esquema de las categorías.

Tenemos, por tanto, que la primera experiencia es la de diversidad categorial. Pero simultáneamente experimentamos la existencia de la mutación, la cual nos conduce, por una vía semejante a la anterior, a una división más profunda del ser, en acto y potencia. Las posiciones antitéticas a este respecto, tampoco "salvan el fenómeno" sino que sólo alcanzan a manifestar una aparente contradicción en el ser, que se resuelve por la distinción aristotélica de acto y potencia. El movimiento es considerado una "situación dialéctica" (no es acto ni potencia separadamente, sino que implica una coexistencia de ambos), y además es un indefinible, porque no es la esencia de un ser, sino que se reduce a él por el hecho de que se ofrece como objeto de su noción.

Habiendo arribado a la noción de acto, resta por explicar cómo se multiplica o limita, analizando la función limitativa de la potencia, con lo que se cierra el primer libro.

El segundo, que se refiere a la constitución y subsistencia del ser, se ocupa primero de la estructura formal de la sustancia y luego de la relación metafísica mutua entre materia y forma. Dedica el capítulo tercero de este libro al problema, tan debatido entre los escolásticos, sobre el principio de individuación. Después de centrarlo en sus límites rigurosos, explica el sentido de la solución tomista, que es a veces criticada por ser mal interpretada, proponiendo la siguiente fórmula: "el principio de individuación es la materia signada por la cantidad; la materia es signada porque está bajo la corporeidad y las dimensiones indeterminadas" (pág. 136). Llega a la conclusión de que Suárez no entendió a Santo Tomás, porque éste, en su respuesta al problema, se basa en los fundamentos aristotélicos de acto y potencia, que Suárez, como los nominalistas, ha subvertido profundamente. Los dos últimos capítulos se refieren al *suppositum* y su estructura. Respecto al constitutivo formal de la subsistencia adhiere a la solución de Capreolo, según la cual la subsistencia de las cosas creadas es constituida por el *actus essendi primo et principaliter sed actualiter* advirtiendo que "esse" o "actus essendi" debe tomarse en su estricto significado ontológico: como acto último de todas las cosas que son de alguna manera (y en este sentido no significa lo mismo que "existencia", que indica el hecho de existir, y que se distingue del "esse" cf. pág. 42). Respecto a la estructura del subsistente finito, la expone basada en el argumento a partir de la noción de participación, que a su vez indica la composición real de

esencia y existencia, acto y potencia, participado y participante, de todo ente finito.

El libro se cierra con dos apéndices: un resumen sobre la noción de ser y otro sobre la relación.

CELINA A. LERTORA MENDOZA

GIOVANNI GENTILE, *Opere Complete*, t. XIV: "Il pensiero italiano del Rinascimento"; t. XV: "Studi sul Rinascimento"; t. XVI: "Studi Vicchiani", Ed. Sansoni, Firenze, 1968, 540 416 y 436 pp. respectivamente.

En estos tres tomos sobre el Renacimiento, G. Gentile aborda con inteligencia y amor este período en que Italia floreció con tantos pensadores. Con la sagacidad y lucidez que le es propia, Gentile intenta penetrar en lo hondo de Leonardo, Telesio, Galileo, Campanella y Macchianelli y sobre todo en Vico.

Aunque se trata de trabajos históricos, Gentile siempre filósofo, no puede dejar nunca de proyectar su propio pensamiento en la consideración crítica de los autores y corrientes estudiadas. Con estos tres tomos, bellamente impresos, como los anteriores, los editores de Gentile han dado otro gran paso en la publicación de *Obras completas* de este ilustre filósofo italiano.

O. N. DERISI

LUCIA BRUNO FICHERA, *La pedagogia e le scienze umane*, Edizioni Spes, Milazzo, 1967.

La obra que reseñamos se divide en tres partes: Filosofía y Pedagogía; Psicología y Pedagogía; Pedagogía y Sociología. La pedagogía hoy, con la preocupación de constiuirse como ciencia al margen de la filosofía y calificándose de "experimental" o "científica" terminó parcializando su objeto al punto de circunscribirlo casi exclusivamente al aspecto metodológico. Un método podrá ser más o menos científico, más o menos experimental; la pedagogía no, ya que su problemática es esencialmente filosófica.

La reflexión pedagógica no se resuelve en una mera reflexión "científica" entendiendo por tal la "observación experimental de los hechos educativos", ya que esto significaría olvidar que el problema pedagógico en su aspecto más general debe mantenerse siempre subordinado a los problemas de la naturaleza del hombre; y en su aspecto menos universal toda teoría pedagógica en cuanto reflexión de una persona presupone en ella una previa concepción antropológica, lo cual es siempre reflexión filosófica. A su vez toda filosofía en la medida en que no quiera permanecer estéril y convertirse en un simple ejercicio dialéctico deberá incluir en su seno una pedagogía ya que el hombre no se agota en lo teórico o en lo práctico, sino que incluye en su ser ambos aspectos. Los principios de nada sirven si no se encarnan en normas de conducta.

Esta consideración no termina en una confusión de campos. La filosofía representa el momento teórico del espíritu humano expresando la verdad; la pedagogía, el momento pragmático, de aceptación de esa verdad, orientando hacia ella la acción educativa. El aporte que la ciencia ofrece a la pedagogía

es sin lugar a dudas importante, pero se limita al campo específicamente metodológico. Por su parte el mismo método, que nunca podrá ostentar títulos de validez universal, condicionado como se encuentra por factores múltiples, exige en orden a su contenido y a su aspecto propiamente técnico una fundamentación en las ciencias y en orden a su finalidad una fundamentación filosófica.

El problema del método es abordado por el autor en un capítulo especial, el segundo de la primera parte. El método científico, tal como hoy es entendido, no queda librado a la simple intuición sino que partiendo de las condiciones socio-psíquicas del educando se orienta atendiendo al desarrollo de las facultades e intereses del niño por lo cual su objetivo ya no se halla centrado en el "Cómo se debe enseñar", sino más bien en el "cómo se debe aprender" pasándose del método del maestro al método del educando. Una consideración como la precedente sólo podrá guardar su sentido en la medida que ofrezca una suficiente abertura hacia el fin último, el cual evidentemente supera la inmediata actividad del educando. Sobre esta línea de pensamiento, y teniendo el cuidado de no restringir el método a las solas exigencias del mundo de los niños y de los adolescentes, sino, y por sobre todo haciendo que ese mundo se vaya abriendo progresivamente al de los adultos, las dificultades que pueda presentar la consideración metodológica serán exclusivamente de índole práctica.

La segunda parte de la obra se halla dividida en tres capítulos. El Capítulo I analiza el carácter científico de la psicología al mismo tiempo que su extrema complejidad. Lo "psíquico" como objeto de esta ciencia fue entendido de diferentes maneras por los distintos psicólogos. La obra nos presenta una información sumaria del contenido de ese concepto, donde desfilan nombres como Pavlov, Watson, Thorndike, Freud, Jung, Levy-Bruhl, James, Dewey, Mead, Asch, Gemelli. Se estudian a continuación los factores que determinan el desarrollo de la personalidad y el influjo que sobre éste pueda ejercer la educación.

El Cap. II analiza el comportamiento social. El hombre se encuentra inmerso aún antes de su nacimiento en un ambiente físico capaz de producir alteraciones en su organismo a través de las modificaciones de los genes, del embrión etc.; ese ambiente no puede ser separado a no ser en forma artificial del mundo social ya que incluye condiciones higiénicas, alimenticias, etc. que dependen de factores socio-económicos y culturales. Desde el punto de vista pedagógico revisten una importancia singular las relaciones entre el ambiente social y las características psíquicas del individuo. El autor hace un repaso de los diversos grupos al mismo tiempo que hace resaltar su recíproca influencia. La dinámica individuo-grupo se anula en la medida que el individuo se adapta pasivamente a él, por lo cual la vida social para ser educativa necesita que quienes la integran mantengan autonomía de juicio y completa libertad.

Lo individual y lo social son dos aspectos de la misma personalidad que lejos de oponerse se conectan y articulan íntimamente. Pero aceptar el influjo del ambiente sobre la formación de la personalidad no significa desconocer los límites de esa influencia, sobre todo respecto a la inteligencia. Pero si bien es cierto que ésta no podrá ser transformada radicalmente, corresponderá a la educación el crear un complejo de condiciones ambientales que hagan posible acrecentar el patrimonio psicofísico recibido.

En el Cap. III se analiza el aporte de la psicología a la problemática pedagógica. Cuando la psicología rastrea los motivos determinantes de un com-

portamiento, la intervención se adentra en el campo educativo. La pedagogía debe echar mano constantemente de la psicología, sobre todo teniendo presente las muchas técnicas que hoy no pueden ser dejadas de lado so pena de hacer correr serios riesgos a la educación. Pero la contribución de la psicología tiene también sus límites, ya que ella no podrá aportar lo que pertenece a la realidad trascendental de la persona, su espiritualidad y libertad, su finalidad y destino, los valores. Por eso si por un lado la pedagogía se halla vinculada a la psicología y a las ciencias sociales, por otro se encuentra esencialmente conectada a la filosofía de quien recibe no sólo la determinación de su fin sino hasta el mismo criterio con el cual utilizar las técnicas psicopedagógicas.

En la tercera y última parte se analizan las vinculaciones de la pedagogía con la sociología. En el Cap. I, titulado "Educación y sociedad", se estudian la sociedad y sus estructuras revisando someramente las concepciones de Durkheim, Von Wiese, Parsons, Toennies, Gentile. La educación social implica una doble perspectiva: el aspecto normativo y el aspecto histórico-dinámico. Educar para la sociedad significa tomar conciencia de la sociedad entendida como valor, y como portadora de valores, valores siempre reconocidos como tales y que siempre tendrán que ser realizados porque tienen su propia justificación en la estructura moral de la persona humana. Lo que significa que educación social es en definitiva educación ética, o mejor, educación integral de la persona. De esta manera quedan descartados conceptos de la sociedad como "hiperorganismo" o "persona de grado jerárquico más elevado", consideraciones estas últimas que terminan fatalmente estableciendo la antinomia individuo-sociedad, infecunda tanto en el terreno pedagógico como ético, social y político. El aspecto histórico-dinámico de la educación requiere el conocimiento de las condiciones en las cuales el educando se desenvuelve y se desenvolverá, lo que implica una idea adecuada de los problemas que actualmente plantea nuestro orden social: escuela de masas, desarrollo técnico o automatización, exceso de tiempo libre. El Cap. II dedicado a la sociología como ciencia, ofrece en primer lugar una síntesis de las teorías más representativas: Comte, Spencer, Durkheim, Weber, Parsons.

En segundo término se consideran los aportes y relaciones entre sociología y pedagogía. La relación entre una y otra es bivalente, ya que la sociología proporciona a la educación excelentes contribuciones en relación al problema de la técnica y finalidad educativas y a su vez el proceso educativo juega un papel importante sobre la dirección de los procesos sociales, formación de los grupos, la caracterización de las estructuras. Concluye el capítulo haciendo resaltar la integración de las diversas ciencias humanas sin menoscabar la autonomía de cada una de ellas.

Podemos concluir sintetizando el pensamiento del autor respecto de su propósito, expresado en el título de su obra. No se trata de hacer de la pedagogía una psicopedagogía o una sociopedagogía, sino simplemente de hacer resaltar la necesidad de apertura de la pedagogía hacia la psicología y la sociología en tanto que ciencias auxiliares. El principio básico de esta íntima conexión hunde sus raíces en la misma estructura trascendental de la persona humana la cual, pese a la variedad de sus actos, no queda diluida en lo puramente fenoménico. En mi opinión la obra reseñada merece ser tenida en cuenta. La exposición se mantiene constantemente en un plano de seriedad sin apresurar conclusiones y avalada siempre por una nutrida y sólida erudición.

GODFREY LIENHARDT, *Antropología social*, Fondo de Cultura Económica. Colección popular, trad. Demetrio Aguilera Malta, México - Buenos Aires, 1966, 280 pp.

Las ciencias del hombre se han multiplicado hasta lo increíble a lo largo del presente siglo. Hace relativamente pocos años hablar de antropología hacía referencia a mediciones craneanas, compás y centímetro, a lejanos antepasados del hombre actual, a discusiones acerca de la evolución. Todo eso ha pasado. Hoy nos encontramos ante una variedad cada vez mayor de disciplinas antropológicas, al punto que se ha hecho necesario adjetivar las antropologías: filosófica, física, cultural, social. Esta última es, quizás, el benjamín de la familia (otros estudios más recientes acerca de hombre no han llegado aún al rango oficial de "ciencias"). Su antecedente inmediato fue la "etnología" que, aunque cedió prontamente el paso, y hasta se fundió en algunos casos con la antropología social, constituyó la primera base de los estudios antropológico-sociales.

El libro que nos ocupa trata de ofrecer al lector, en un plano puramente descriptivo, el panorama actual de las investigaciones que la antropología realiza acerca de las sociedades humanas. El capítulo I muestra a grandes rasgos el desarrollo de la disciplina, sus métodos, sus antecedentes, y las inevitables discusiones acerca de sus verdaderos objetivos. Todo ello, al igual que el resto del libro, salpicado de pinceladas anecdóticas, siempre justas, pero que hacen, en ocasiones, perder un poco el hilo del capítulo. El II muestra, también a través del ejemplo y la historia, las relaciones entre "pueblo y ambiente". El III, "la vida política", es un amplio esquema de las formas fundamentales de organización de los pueblos. El IV aborda un tema que resulta poco menos que clásico, "relaciones económicas y sociales". El V enfoca el análisis de las relaciones entre "parentesco y afinidad", una de cuyas conclusiones más sorprendentes a primera vista, pero perfectamente real en la historia de la humanidad, es la poca amplitud antropológica de la "familia" estructurada según nuestra manera tradicional de pensarla. El capítulo VI, "creencia y conocimiento", presenta el cuadro esquemático de los caracteres religiosos fundamentales. El último capítulo, "cómo piensan los antropólogos", señala la importancia de los estudios antropológicos para la dilucidación de conceptos tales como "cultura", "estructura social", etc.

Agradable en su presentación, ameno en su contenido, el presente volumen no ha escapado, sin embargo, a algunos errores tipográficos y a una traducción no siempre correcta.

OMAR ARGERAMI

GIOVANNI DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*. "Collectio Philosophica Lateranensis", 8. Desclée & C., Roma, 1965, 554 p.

El A. es un profundo conocedor del pensamiento filosófico del Humanismo y del Renacimiento. Hace unos años, rechazaba el criterio histórico-doctrinal que vige en el estudio de la filosofía del Renacimiento. Es necesario, decía, superar el influjo de los primeros estudios alemanes, que nos dan una visión panorámica antes de realizar una profundización monográfica preparatoria de

la síntesis. Hay que ir del análisis a la síntesis, tanto de cada uno de los autores como de todo el período renacentista, y no a la inversa. (Cf. *Storia della Filosofia*, a cura de C. Fabro, p. 362, ss.). Después demostró la fidelidad a sus propias convicciones con su obra *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI, 1963, 434 p. Y ahora lo hace con nuevo vigor en esta obra elaborada mediante un análisis cuidadoso y una documentación exhaustiva. El A. sabe participar del ambiente del período estudiado. En la Introducción (pp. 7-20) traza la perspectiva histórica desde donde hay que estudiar y valorar la personalidad de Pico della Mirandola.

En la primera parte del libro nos presenta la vida y la evolución espiritual de Pico. El capítulo I abunda en detalles sobre la misma (pp. 23-79). Pico comenzó los estudios con la carrera de Derecho. El Derecho no colmó sus inquietudes espirituales. Lo abandonó porque deseaba ser en sus estudios lo que era por temperamento: "explorator, cioe un cercatore e un ricercatore" (p. 29). Se interesó por las lenguas clásicas y orientales. Adquirió una erudición impresionante y entendió precozmente a los autores de que disponía. Fue un "divoratore di libri" (p. 50). Buscó una maduración personal excesivamente ambiciosa de toda la cultura: "se per omnes philosophiae magistros effundere, omnes schedas excutere, omnes familias agnoscere" (p. 48). Pero lo que ganó en amplitud lo perdió en profundidad. No logró una formación filosófica sólida. Pico, cristiano sincero, vivió el drama de la unidad. Buscó la unidad entre las diversas doctrinas y entre los hombres. Para lograrla proyectó la famosa discusión romana, que no se llevó a cabo. El A. expone los detalles del proyecto y las dificultades por que atravesó. Es el punto central de la vida de Pico y el medio de maduración de este joven pensador (cap. II, pp. 81-137).

El capítulo III es una justificación de la ortodoxia de las tesis recriminadas a Pico. Pico es ortodoxo. Las razones contrarias de sus jueces carecen de fundamento y, a veces, de seriedad. Pero Pico, a su vez, demuestra un conocimiento insuficiente de los grandes maestros (pp. 139-194). Después de la tempestad de Roma encontramos a Pico en la quietud de las colinas de Fiésole. Se dedica al estudio de la Biblia y de los filósofos. Su nueva vida demuestra una conversión ético-religiosa. Evidencia también una notable maduración en el plano doctrinal y en el rigor científico, lo cual se manifiesta en su producción intelectual (cap. IV, pp. 195-257).

La segunda parte de la obra está consagrada al aspecto doctrinal. Aun teniendo en cuenta la evolución científico-espiritual de Pico, se puede encontrar una línea de pensamiento que va desde el *Heptaplus* al *De ente et uno* y a las *Disputationes*. La doctrina de Pico es una doctrina de la unidad. El A. después del capítulo I (pp. 261-312), más bien de tipo técnico, analiza el contenido doctrinal por este orden: Doctrina sobre Dios como *principium mundi* (cap. II, pp. 313-369). Doctrina sobre el hombre como *medium mundi* (cap. III, pp. 371-425). Doctrina sobre Cristo como *mediator Dei et hominum* (cap. IV, pp. 427-479). Vienen a continuación las consideraciones conclusivas acerca del mensaje humano y doctrinal que Pico deja como herencia. (Cap. V, pp. 481-519).

La exposición doctrinal del A. está basada en una documentación perfecta, estudiada con paciencia y con penetración. Nos da a conocer toda la obra de Pico, las ediciones, las traducciones y la bibliografía existentes (pp. 521 y ss.). La inquietud fundamental y, en cierta medida, la originalidad de Pico della Mirandola, se manifiesta en el proyecto, no llevado a cabo, de una *Concordia Platonis et Aristotelis*. La interpretación de la unidad de ambos

autores es el medio utilizado por Pico para una solución personal de los problemas filosóficos. Se opone tanto a los aristotélicos como a los platónicos de su tiempo. Esta posición es más decidida en el *De ente et uno*, donde Pico, en oposición a la perspectiva neoplatónica de Ficino, afirma la convertibilidad del ente y del uno, y no la transcendencia del uno sobre el ente. Mas la omnicomprendibilidad del ente no niega toda transcendencia. El *Ser* no se reduce a las categorías de lo finito, pues es propio del *Ser* trascender y fundar el ente (pp. 328 ss.).

Pico della Mirandola se nos presenta como una personalidad precoz, inquieta y apasionada. Abarcó la problemática doctrinal de su tiempo con amplitud. Pero le faltó la penetración fundamental del filósofo, es decir, llegar a la raíz profunda de los problemas mediante una vivencia y un esfuerzo discursivo personales. Por consiguiente, su valor dentro del proceso histórico del pensamiento filosófico, no es mayormente significativo. No obstante, bien merecía este estudio que modifica y clarifica las diversas interpretaciones, tanto antiguas (pp. 292 ss.) como modernas (pp. 481 ss.). Di Napoli, reviviendo la problemática de su tiempo, nos da una interpretación fiel y sensata.

RAÚL MEHRING

NOTICIAS DE LIBROS

JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral*, Ed. Lohlé, Buenos Aires, 1966, 235 pp.

Oportunísima ha sido la tarea de Ed. Lohlé de reeditar esta conocida, apreciada y discutida obra de Maritain. Agotada desde hace ya muchos años, nada de fundamental ha perdido, no obstante los veinte años transcurridos desde su segunda edición (y treinta desde la primera). El análisis que aparece aquí acerca de los "Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad" —que tal era el título primitivo de la obra— mantendrá aún el interés del lector actual, quien tal vez pueda apreciar mejor el pensamiento fundamental del autor, ahora que se han acallado ciertas voces que, un tanto disonantes, se levantarán otrora. Lo cual no significa consideremos indiscutibles las opiniones de Maritain sobre temas tan "opinables" de suyo.

E. COLOMBO

RELIGIONS DU MONDE, Ed. Bloud et Gay, distribuida por Desclée et Cie., Tournai, 1963-1965.

Se trata de una colección de varios volúmenes breves pero de muy bien resumida e ilustrada exposición, de unas ciento cuarenta páginas de texto cada uno. El repertorio es el siguiente: "La préhistoire" (L. R. Nougier); "L'Egypte" (A. Mekhitarina); "La Grèce" (J. Defradas); "L'Iran ancien" (M. Molé); "La Mésopotamie" (J. Nougayrol-J. M. Aynard); "Les Celtes et les Germains" (A. Varagnac); "L'Afrique noire" (B. Holas); "L'Inde et les pays indianisés" (R. Régner); "L'Amérique précolombienne" (A. Dorsinfang-Smets); y "L'Islâm" (V. Monteil). Seguirá la aparición de los volúmenes acerca de China y Japón; y Roma.

E. COLOMBO

GIORGIO GIANNINI, *La Tematica della trascendenza*, Colección Filosófica Lateranense, nº 6, Desclée, Roma, 1964, 284 págs.

El autor, conocido profesor de Filosofía de la Universidad Pontificia Lateranense, reúne aquí varios trabajos —desiguales en su valor— los cuales, ya de una manera positiva, ya como crítica a algunas posiciones filosóficas contemporáneas, ofrecen una exposición actualizada del pensamiento tomista, que logra

así toda su vigencia frente a la filosofía de nuestros días. Señalemos entre los trabajos más valiosos los que se refieren a la *Posibilidad de la metafísica* y al *Sentido gnoseológico-metafísico de la trascendencia*. El libro habría ganado en unidad, si se hubiesen dejado de lado algunos trabajos, un tanto ajenos al tema. De todos modos la solidez de la doctrina y el vigor y claridad de pensamiento confieren a la obra de Giannini el carácter de una seria contribución al esclarecimiento de algunos problemas actuales de la filosofía.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

J. B. LOTZ, S. I., *Le jugement et l'être. Les fondements de la métaphysique*, Ed. Beauchesne, "Bibliothèque des Archives de Philosophie", París, 1965.

Se trata de la traducción francesa de la conocida obra "Das Urteil und das Sein" y que ya mereciera, precisamente con ocasión de la aparición del original alemán, una larga nota de Guido Soaje Ramos (cf. SAPIENTIA, 1959, XIV, 224), a la cual enviamos al lector. La "Bibliothèque des Archives de Philosophie" inicia con este importante trabajo una nueva etapa de su vida, que auguramos fructífera.

E. COLOMBO

ARTHUR SCHOPENHAUER, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1965, 2 vols.

En dos nuevos tomitos de su ya popular "Biblioteca de Iniciación Filosófica" reúne Ed. Aguilar los dos tratados éticos de Schopenhauer: "Sobre el libre albedrío" y "El fundamento de la moral". La versión de Vicente Romano García es, creemos, la primera en lengua española.

E. COLOMBO

A. H. JOHNSON, *Whitehead's Philosophy of Civilization*, Dover Publications, New York, 1962, 211 págs.

Whitehead ha escrito muchas y valiosas reflexiones sobre lo que en castellano denominamos "Filosofía de la Cultura". El autor las sintetiza siguiendo una temática interesante: civilización (cultura), filosofía de la historia, religión, sociología, economía, pedagogía. Sería engorroso seguir en detalle las articulaciones de esta obra, pues Whitehead, en su afán de concreción, gusta bajar a cuestiones que tienen poco de filosófico, como, por ejemplo, el modo de administrar una escuela, o de enseñar las matemáticas, o la lucha entre judíos y mahometanos. Retengamos sólo la importancia que asigna a la metafísica en el cuadro de las actividades humanas, como base de la cultura; la función de la religión (pese a sus críticas, a veces justas, del cristianismo corriente) y de Dios en toda civilización digna de ese nombre; la interrelación entre el saber humanista y el técnico, acentuando aquél. Como en la obra anteriormente citada, Johnson hace finas observaciones críticas, guardando siempre la mayor objetividad.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

EDWARD H. MADDEN, *Chauncey Wright and the foundations of pragmatism*, University of Washington Press, Seattle, 1963, 202 págs.

La personalidad de Wright ha merecido siempre la atención especial de los filósofos norteamericanos, tanto por su misma obra cuanto por su influencia posterior en autores tan importantes como Peirce y W. James, por ejemplo. El profesor Madden, ya conocido como editor de "The philosophical writings of Chauncey Wright", presenta ahora lo que denominaríamos una *introducción* a la vida y pensamiento de este autor, organizando sus capítulos según los temas diversos de que se ha ocupado Wright. La obra termina con un epílogo, extraído de un artículo de W. James, las "notas" correspondientes a cada capítulo, y una nutrida bibliografía.

J. E. BOLZAN

ARCHIE J. BAHM (curador), *Directory of american philosophers*, edición del autor, Albuquerque, New Mexico, vol. II, 1964-65. 397 págs.

Se trata de una útil publicación donde se recogen los siguientes datos: directorios de colegios estadounidenses y sus cuerpos directivos; filósofos y sus direcciones postales; sociedades filosóficas; revistas; estado de la profesión (estadísticas sobre extensión de la enseñanza filosófica). Lo mismo se repite con respecto a Canadá. En una sección general, se consignan las sociedades de diversos países, afiliadas a la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. La obra termina con unas notas del departamento editorial acerca de sus proyectos y dificultades, de posibles vacantes para profesores interesados, etcétera.

J. E. BOLZAN

C. MOELLER, R. JOLIVET..., *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*, Ed. S.E.D.P.D.M., Madrid, 1963.

En el volumen que presentamos se ofrecen un conjunto de lecciones que han dictado en el Curso de Humanidades y Problemas Contemporáneos de la Universidad Internacional "Menéndez y Pelayo", de Santander, ilustres profesores españoles y de otros países. Entre los más conocidos figuran Charles Moeller y Jolivet. Con diversa profundidad, los trabajos en general están presentados para el gran público culto.

VICENTE O. CILIBERTO

FRANCO DIAZ DE CERIO RUIZ S. J., *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia histórica*, Juan Flors, Editor, Barcelona, 1961

Ortega y Gasset es un tema que pertenece a la historia de la filosofía contemporánea, y es un problema que apasiona a España. Sobre la Conciencia histórica en Ortega, más aún sobre el desarrollo del pensamiento como emergiendo del fluir histórico, aparece este libro de Franco Díaz de Cerio Ruiz, S. J.

Es un libro escrito por una persona que leyó a Ortega con ánimo de diálogo, y con interés por descubrir la línea de evolución de su pensamiento a través de una vida que hizo del filosofar su tarea esencial. El volumen que presenta la Revista Pensamiento alcanza a tratar por ahora la mocedad (1902-1915) de Ortega y Gasset.

VICENTE O. CILIBERTO

Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Vol. 2, edited by John K. Ryan, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1963, 260 pp.

El segundo volumen de los *Studies* comprende un conjunto de nueve trabajos: "A Protreptic: What is Philosophy?", de Prufer; "The Concept of Personality in Greek and Christian Thought", de Vogel; "Philosophy, Education, and the Controversy on St. Augustine's Conversion", de Kevane; "St. Thomas Aquinas and the Doctrine of Essence", de Arbuckle; "The Question of the Validity of the *Tertia Via*", de Pater; "The Metaphysical Crisis in Physical Theory", de Foley; "Private Property and Natural Law", de Alluntis; "The Political Thought of Tommaso Campanella", de Bonansea; y "Two Instances of the Tripartite Method in Machiavelli", de Rvan.

El primero de los trabajos plantea en una amplia ojeada histórica la cuestión del misterio que amenaza siempre las bases mismas de la filosofía, y la posible salida negativa de la teología. A continuación, Vogel traza el esquema de una mejor comprensión especulativa del problema acerca de la novedad cristiana del concepto de "persona" tal como lo conocemos por la filosofía escolástica. En definitiva, nos hace ver que esta innovación resultaría imposible sin los ampliamente elaborados supuestos que le ofreció la especulación griega; la novedad del enfoque no puede hacernos ignorar la labor de los predecesores.

De los siguientes artículos podemos señalar como un hallazgo la exposición de la teoría sobre la esencia en Sto. Tomás. La presentación, cuidada; la tipografía, muy buena.

OMAR ARGERAMI

WILLIAM M. IVINS Jr., *Art and Geometry. A Study in Space Intuitions*, Dover Publications Inc., New York, 1964, X + 113 pp.

El griego veía con las manos, el hombre actual toca con los ojos. Tal podría ser, en una fórmula quizás hiperbólica, el esquema de esta obra llena de vivacidad en su estilo y de sugerencias en sus ideas, que intenta probar la inferioridad del punto de vista griego respecto del punto de vista moderno postrenacentista. Sus diez cortos capítulos esbozan un amplio panorama del desarrollo conjunto de la perspectiva artística y de la geometría, desarrollo que muestra al mismo tiempo su interdependencia: I) El ojo y la mano. II) Arte griego. III) Geometría griega. IV) De los griegos al siglo xv. V) Alberti. VI) Perspectiva de los siglos xv y xvi. VII) El Cusano y Kepler. VIII) Desargues y Pascal. IX) De nuevo los griegos, y lo que equivocaron. X) El sincronismo entre las ideas geométricas y otras.

Aun cuando puede, y con derecho, cuestionarse la posición del autor desde el punto de vista del arte, es éste un libro cuya lectura resulta, además de agradable, sumamente interesante para desbrozar una problemática hasta ahora no muy profundamente estudiada.

OMAR ARGERAMI

ANTIMO NEGRI, *Michele Federico Sciacca. Dall'attualismo alla filosofia dell'integralità*, Edizioni di Ethica, Bologna, 1963, 193 pp.

En un volumen grato, bien impreso, tipográficamente correcto, se desarrollan cuatro estudios en honor de Sciacca: I. Sentimiento crítico del actualismo y exigencia metafísica. II. Los autores, y, en particular *mi* Rosmini de Sciacca, en el itinerario hacia el idealismo objetivo. III. Metafísica de la verdad y humanismo integral. IV. La metafísica de la integralidad y el hombre contemporáneo. Muy documentado, el autor intenta mostrar, panegíricamente "*la forza vitale delle motivazioni e suggestioni di una filosofia che, contro ogni involuzione scolastica, ha una superba vivezza teoretica...*" y de la cual, según el mismo, podrá recibir su mejor alimento la *cultura filosófica* de nuestros días.

OMAR ARGERAMI

CARLO GIACON, *Le grande tesi del tomismo*, Ed. Prof. R. Pàtron, Bologna, 1967, 353 pp.

Llega ya a su tercera edición esta cuidadosa exposición del pensamiento del Aquinate. La obra se mantiene según la disposición original: una primera parte, que el P. Giacomini denomina "*La preparazione*", abarca la gnoseología, la metafísica y la moral; y una segunda parte, "*La sistemazione*", con los tres mismos acápites pero ahora ampliamente desarrollados según la sistemática tomista. La obra se concluye con una consideración de las tesis tomistas frente a la filosofía moderna; el texto latino de las XXIV Tesis, y una bibliografía general suficientemente amplia. Obra muy recomendable, y de clara y agradable impresión.

E. COLOMBO

PAUL CHAUCHARD, *Fisiologia de las costumbres*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1966, 133 pp.

En nuestra época de valoración de lo fisiológico, bienvenida ha de ser esta obra del conocido Paul Chauchard. "*Las leyes del comportamiento humano*"; "*Fisiología de las virtudes y los vicios*", y "*El deber humano*", constituyen las tres partes, que estudian la conducta individual y social, hábitos y costumbres, la motivación de lo inconsciente, los fundamentos biológicos de la libertad y la moral, entre otros interesantes temas.

E. COLOMBO

LIBROS RECIBIDOS

- N. DE LA R.: *La revista procurará el comentario de las obras enviadas referentes al tema específico de la filosofía, si bien recogerá en esta Sección todas las recibidas.*
- O. ARGERAMI, *Pensar y ser en Maurice Blondel*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1967.
- F. D. WILHELMSSEN, *Métaphysique de l'amour*, Ed. Saint Paul, París, 1967.
- K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Introducción al pensamiento filosófico*, Ed. Gredos, Madrid, 1967.
- O. N. DERISI, *Lo eterno y lo temporal en el arte*, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1967.
- A. SCHOPENHAUER, *The world as will and representation*, Dover, New York, 1966.
- D. J. O'CONNOR, *John Locke*, Dover, New York, 1967.
- A. LAMACHIA, *Kant, la forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, Ed. Liviana, Padova, 1967.
- A. SCHAFF, *Introducción a la semántica*, Fondo Cultura Económica, México, 1966.
- M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni Ed., Firenze, 1965.
- R. VERNEAUX, *Historia de la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1966.
- ACTAS del Congreso Internacional de Filosofía en Conmemoración de Séneca en el XIX Centenario de su muerte, tomo III, Ed. Augustinus, Madrid, 1967.
- M. VICTORIA, *Perecedera prosa*, Troquel, Buenos Aires, 1967.
- L. RAMPA, *El camino de la vida*, Troquel, Buenos Aires, 1967.
- T. SLONINSKY, *La sociedad actual y su encrucijada*, Troquel, 1967.

- J. F. GIACOBBE, *La biografía de un hombre*, Guadalupe, Buenos Aires, 1967.
- G. LIENHARDT, *Antropología social*, Fondo Cultura Económica, México, 1966.
- D. A. FEIJO, *Cadernos de Filosofía*, Grijalbo, San Pablo, 1967.
- W. JOHNSTON, *The mysticism of the cloud of unknowing*, Desclée Co., New York-Rome-Tournai, París, 1967.
- A. G. DEBUS, *The English paracelsians*, Oldbourne Press, London, 1965.
- W. H. SLACK, *The commonwealth of the mind*, Philosophical Library, New York, 1967.
- T. CAMPANELLA, *I sacri segni*, Ed. Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano, Centro Internazionale di studi umanistici, Roma, 1967.
- A. BRANCAFORTE, *Saggi*, Edigraf, 1967.
- A. BRANCAFORTE, *Umanità e disumanizzazione della tecnica*, Edigraf, 1967.
- A. S. C. SEBASTIÁN, *Filosofía de la educación*, Rialp, Madrid 1965.
- T. L. BUSHELL, *The sage of Salisbury: Thomas Chubb (1679-1747)*, Philosophical Library, New York, 1967.
- E. LANDOLT, *Heideggeriana*, I: *Gelassenheit*, Marzorati, Milano, 1967.
- H. H. JOACHIM, *La natura della verità*, Fabbri Editore, Milano, 1967.
- C. MORRIS, *Western political thought*, I: *Plato to Augustine*, Basic Books, New York, 1967.
- A. GARCÍA VIEYRA, *Política educativa*, Huemul, Buenos Aires, 1967.
- J. PIAGET-B. INHELDER, *Génesis de las estructuras lógicas elementales*, Guadalupe, Buenos Aires, 1967.
- ARCHIVES de Philosophie du droit, t. X: "Philosophes d'aujourd'hui en présence du droit", 1965; t. XII: "Marx et le droit moderne", 1967.
- M. J. DE CARVALHO, *Dieu et liberté*, P. Tequi, París, 1967.
- A. PAVAN, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Gregoriana, Padova, 1967.
- ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL: *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte (1464-1964)*, vol. I, Instituto Luis Vives, 1967.

- G. M. SPRING, *Man's invisible surmise*, Philosophical Library, New York, 1968.
- J. SCHILLER, *Claude Bernard*, Ed. du Cedre, Paris, 1967.
- CATECHISMI GIANSENISTI, a cura di G. Morra, Ed. di Ethica, 1968.
- J. L. WHITE, *The flight pattern to eternity*, Philosophical Library, New York, 1968.
- J. COLIN-Y. HOUDAS, *Fisiología del cosmonauta*, Columba, Buenos Aires, 1968.
- E. H. MADDEN-P. H. HARE, *Evil and the concept of God*, C. C. Thomas, Springfield, 1968.
- A. P. CARPIO, *Páginas de filosofía*, Fac. Filosofía y Letras, Rosario, 1967.
- E. CASTELLI, *I presupposti di una teologia della storia*, CEDAM, Padova, 1968.
- G. PENZO, *L'unità del pensiero in M. Heidegger*, Gregoriana, 1967.
- A. RÖPER, *El hombre, cristiano implícito*, Guadalupe, Buenos Aires, 1968.
- J. HEERS, *El trabajo en la Edad Media*, Columba, Buenos Aires, 1968.
- P. H. RANDLE, *Qué es el urbanismo*, Columba, Buenos Aires, 1968.
- B. J. LONERGAN, *The subject*, Marquette University, 1968.
- M. F. SCIACCA, *Filosofía e antifilosofía*, Marzorati, Milano, 1968.
- A. BAUSOLA, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Università Catt. Sacro Cuore, Milano, 1968.
- J. GIRARDI, *Marxisme et christianisme*, Desclée, Bélgica, 1968.
- L. BAGOLINI, *Vision della giustizia e senso commune*, Il Mulino, Bologna, 1968.
- M. DREANO, *Montaigne*, Columba, Buenos Aires, 1968.
- D. D. RUNES, *Philosophy for everyman*, Philosophical Library, New York, 1968.
- G. MURCHIE, *Music of the spheres*, Dover, New York, 1968.
- E. CASTELLI, *Il tempo esaurito*, CEDAM, Padova, 1968.
- H. MICHAUD, *Analyse de la révolution moderne*, Difusión, París, s. f.
- M. MENGUY, *La economía de la China popular*, Columba, Buenos Aires, 1968.

- B. C. A. VILLARREAL, *El maestro, artífice del cambio*, Guadalupe, Buenos Aires, 1968.
- A. J. GRASSI, *Qué es la historieta*, Columba, Buenos Aires, 1968.
- J. A. NÓBILE, *Que és la integración económica*, Columba, Buenos Aires, 1968.
- A. DIEMER (curador), *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation*, Anton Hain, Meisenheim, 1968.
- R. A. HERRA, *Sartre y los prolegómenos a la antropología*, Publicaciones de la Univ. Costa Rica, 1968.
- E. S. MAZZEI, *Qué es la medicina*, Columba, Buenos Aires, 1968.
- J. S. CROATTO, *Origen y evolución del alfabeto*, Columba, Buenos Aires, 1968.
- J. C. SCANNONE, *Sein und Inkarnation*, Ed. Symposion, Verlag K. Alber, Freiburg-München, 1968.
- CIVILISATION TECHNIQUE ET HUMANISME, Beauchesne, París, 1968.
- A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Beauchesne, París, 1968.
- R. M. PIZZORNI, *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, Pontificia Univ. Lateranense, Roma, 1968.
- M. GONZÁLEZ MARTÍN, *Fuentes de la fe*, Ed. Balmes, Barcelona, 1968.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España; Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.

Precio de la suscripción anual: Para España: 400.— ptas. Para Portugal: 200.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: Para España: 280.— ptas. Para Portugal: 140.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: Para España: 120.— ptas. Para Portugal: 60.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

Redacción y Edición: Centro de Estudios de Filosofía
Consolación 8. Dirección Postal: Apartado 145
SEVILLA (España)

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRESION
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:

OCTAVIO N. DERISI

EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial
de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
(COLECCIÓN ENSAYOS)

**el
banco
para toda su
familia**

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



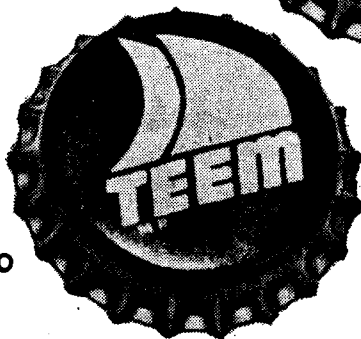
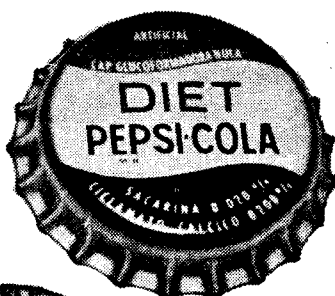
- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City Bell - Graf. Mansilla

¡Principios de fresco optimismo!

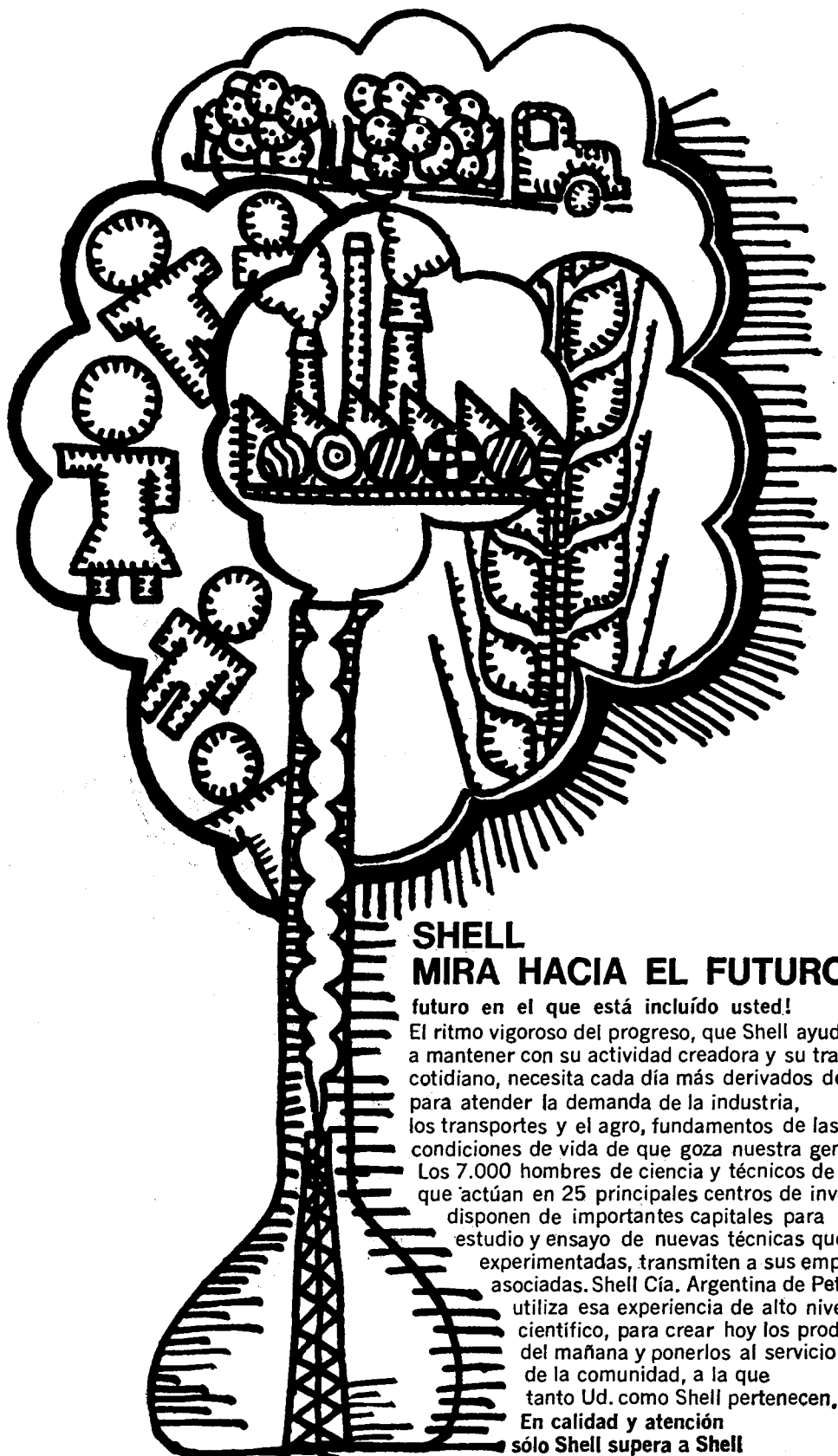


Pepsi, Diet Pepsi, Paso de los Toros,
Mirinda, Teem. Destape una y...
¡comience a disfrutar el fresco optimismo
y el alegre sabor que viven
en todas ellas!



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.

Pepsi-Cola, Pepsi, Diet Pepsi, Paso de los Toros, Teem y Mirinda son marcas registradas de PepsiCo, Inc. N.Y. N.Y.



SHELL MIRA HACIA EL FUTURO...

futuro en el que está incluido usted!

El ritmo vigoroso del progreso, que Shell ayuda a mantener con su actividad creadora y su trabajo cotidiano, necesita cada día más derivados del petróleo para atender la demanda de la industria, los transportes y el agro, fundamentos de las mejores condiciones de vida de que goza nuestra generación. Los 7.000 hombres de ciencia y técnicos de Shell, que actúan en 25 principales centros de investigación, disponen de importantes capitales para estudio y ensayo de nuevas técnicas que, una vez experimentadas, transmiten a sus empresas asociadas. Shell Cía. Argentina de Petróleo S.A., utiliza esa experiencia de alto nivel científico, para crear hoy los productos del mañana y ponerlos al servicio de la comunidad, a la que tanto Ud. como Shell pertenecen. En calidad y atención sólo Shell supera a Shell





CINZANO

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.



FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
 - TECHINT S. A.
 - TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
 - L.O.S.A.
 - SANTA MARIA S. A.
 - COMETARSA S. A.
 - ELINA S. A.
-

Córdoba 320

Buenos Aires

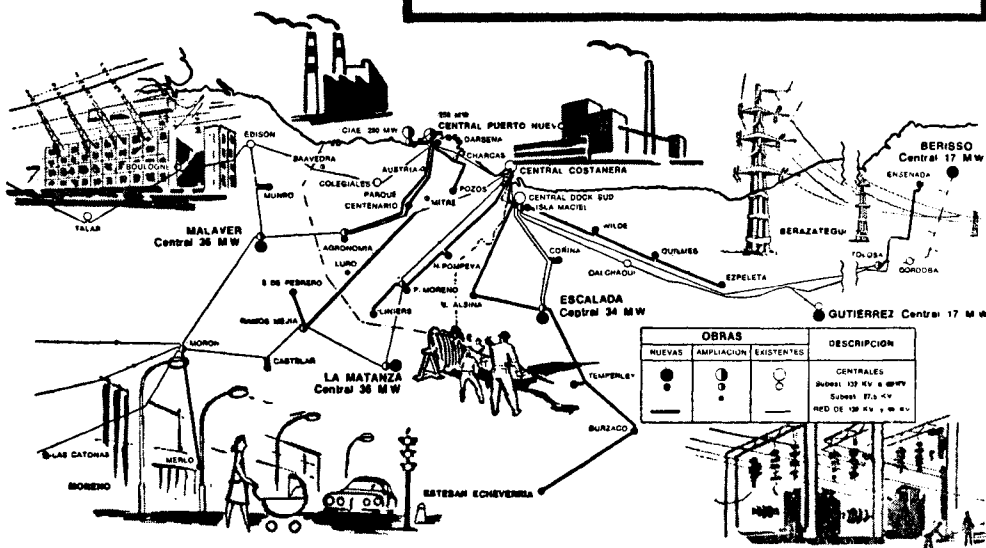
\$ 47.500.000.000

PLAN DE OBRAS 1968/69

Con el importante apoyo del BANCO MUNDIAL, Servicios Eléctricos del Gran Buenos Aires S.A. construirá nuevas centrales eléctricas, sub-estaciones y extenderá redes de distribución, por un total de \$ 47.500.000.000.- Estas obras se realizarán de inmediato en la Capital y Gran Buenos Aires.

MEJORAS EN EL SERVICIO

	GENERACION	TRANSMISION	DISTRIBUCION
ANTES	1370 MW	1750 MVA	1850 MVA
DESPUES	1760 MW	3510 MVA	2780 MVA
% DE MEJORA	28.5 %	100 %	50 %



OBRAS		DESCRIPCION
NUEVAS	AMPLIACION EXISTENTES	
●	○	CENTRALES
●	○	Subest. 132 KV y 66 KV
●	○	Subest. 69 KV y 33 KV
●	○	RED DE 132 KV y 66 KV

INVERSIONES (en millones de pesos)

GENERACION	10.325
TRANSMISION	8.950
DISTRIBUCION	28.225
TOTAL (en 18 meses)	47.500

Igual a 136 MILLONES DE DOLARES

EL 90% SE HARA CON LA INDUSTRIA Y EL TRABAJO DEL PAIS

FINANCIACION (en millones de pesos)

RECURSOS PROPIOS	23.750.-
BANCO MUNDIAL	19.250.-
PROVEEDORES Y EXIMBANK	4.200.-
OTROS	300.-
TOTAL DEL PLAN	47.500.-

EN LOS PROXIMOS 18 MESES SE DUPLICARA EL VOLUMEN DE COMPRAS... Y SE TRIPLICARA EL VOLUMEN DE OBRAS CIVILES Y MONTAJES EN EL PAIS.

segba

Y ESTA ES LA 1ª ETAPA DEL PLAN DE \$ 107.000.000.000.- HASTA 1970